Die mosaische Stiftshütte

als

Abbild des Himmels

in den acht Seligkeiten

nach den vier Gesetzen des Sabbath- und Jubeljahres

dargelegt

von

G. Karch.

Zweiter Theil: Die Stiftshütte an sich; Würdigung der verschiedenen, verfehlten Auslegungen darüber; das christliche Gotteshaus; der Tempel Gottes im Herzen; ob und wie das Eine Heiligthum mit dem Vorhofe, dem Heiligen und Allerheiligsten auf die heil. Dreieinigkeit hinweisen könne.

Würzburg.
Druck von J. B. Fleischmann.
1876.

Vorwort

zum II. Theil.

Ueber die mannigfaltige Bedeutung der Auslegung des Herrn von der Stiftshütte für die Religionslehre.

Den Werth eines Gegenstandes bestimmt man gemeiniglich nach der eigenen Natur, sodann nach seinem Zusammenhang mit anderen Dingen, sowie nach den Umständen zufälliger Art, die durch Zeit und Personen, durch Ursachen und Folgen und andere Erscheinungen bedingt sind. Was nun unser Thema betrifft, das sich um eine authentische Auslegung des mosaischen Heiligthums und ihre Abschilderung in den acht Seligkeiten des Herrn bewegt und hier im 2. Th. sich weiter entwickelt, so fällt zuerst hierüber ins Gewicht die vielfache Verkennung und so sehr von einander abweichende Auslegung, welche man bisher von einer so heiligen und ehrwürdigen Stätte hegte und die Theologen selber erklärter Weise wünschen ließ, darüber endlich ins Reine zu kommen. Wer sich daher an diese Aufgabe macht, darf also schon deßhalb mit David im Psl. 132 reden und schreiben: Gedenke, o Herr! David's und all seiner Plage, wie er gelobt hat: „„Ich will in meines Hauses Zelt nicht treten, und das Lager meines

Bettes nicht besteigen, ich will auf meine Augen keinen Schlaf und auf meine Augenlieder keinen Schlummer, und keine Ruhe lassen auf meine Schläfe, bis ich gefunden habe einen (geeigneteren) Ort dem Herrn, dem Gotte Jakobs eine (feste) Wohnung. Denn von ihr hörten wir in Ephrata, wir fanden sie in Kirjath-Jearim", der waldigen Flurstadt."" Diese Worte, nun auf unser Vorhaben angewandt, dürfen wir nämlich Zeit und Mühe nicht bereuen, auf eine, wie mir Alles bezeugen will, richtige und zuverlässige Deutung der Hütte gekommen zu sein und zuerst den Versuch gewagt zu haben, das Verdienst Jesu des Herrn hierin ans Tageslicht zu bringen. Denn es ziemt sich in der That nicht, daß z. B. die hl. Lade, wie einst die ungläubigen Philisther thaten, in der rationalistischen Litteratur noch ferner in gleiche Linie mit den Götzenkisten der Aegypter und Griechen zusammengestellt, daß die Cherubim als phantastische Thierungeheuer oder als Symbole von Donnerpferden zu Dagon's Götzenbild gesetzt, oder daß der Zeltcharakter des Heiligthums außer Acht gelassen, deßhalb der Schaubrodtisch mit den Speisen und Braten vor den Nasen der hölzernen Idole und der Brandopferaltar mit Moloch's Feuerschlund in Vergleich gebracht werde, oder wenn man die Bundeslade als „die Leydener Flasche einer Elektrisirmaschine" ansah.

Die Verehrung, welche manche Schriftsteller theils bei verkehrter Gesinnung, theils in gutwilliger Weise getäuscht, den mosaischen Heiligthümern der Vorzeit schenkten, scheint mir kaum höher anzuschlagen zu sein, als der sonderbare Respekt, welchen die unbeschnittenen Philisther in Folge schwerer Drangsale dem Throne des Herrn erwiesen, wenn sie goldene Mäuse oder Afterbilder in die Lade zu legen sich erkühnten. Brachte diese Sorte Theologen doch aus den tiefen Höhlen ihres irdischen Wissens und Forschens sowie in Folge ihres sogenannten Denk-

glaubens nur spitzfindige Einfälle und wunderliche Vermuthungen, die mehr dazu geeignet waren, den Heiligen und himmlischen Charakter des alten Zeltes nach Mäuseart zu zernagen, als die göttlichen Verheißungen und Güter nachzuweisen, welche Gott in diesem geheimnißvollen Bau seinen Gläubigen angedeutet hat. Bei solchen mißlichen Umständen, die trotz der besseren Richtung der positiven Theologie nicht ganz überwunden sind, thut es natürlich Noth, die hl. Lade gleichsam aus Asdod 1 Kön. 6, 18 zurückzuführen und ihre himmlische Herrlichkeit auf dem Acker des wahren „Josua" in „Bethsemes" Flur d. h. auf dem Sonnenberg der Seligkeiten als der apostolischen Priesterstadt des Evangeliums freudig und dankbar in Emfang zu nehmen; denn da hat sie Jesus unter das wahre Himmelszelt gebracht und sie als das Bild der Anschauung und Offenbarung Gottes in die Mitte der Auserwählten Gottes für das Jenseits und Diesseits in den Kreis seiner Apostel und Schüler gesetzt, die daselbst die Worte der Seligkeit aus seinem Munde vernahmen; vrgl. 1 Sam. 6. Aber nicht blos zu Asdod bei den Philisthern und Ungläubigen, sondern auch im gläubigen Israel, oder im kirchlichen Heerlager fand sie und das hl. Zelt nicht immer ihren gebührenden Platz. Auch da ließ man sie in der Waldstadt oder Kirjathjearim d. i. im unverdienten Dunkel der Vergessenheit und Gleichgültigkeit lange genug stehen; selbst gutmeinende und gelehrte Theologen steckten sie in der Verlegenheit unter das Dickicht eines Naturtempels, so daß z. B. die hl. Farben am Zelte und selbst die Weihrauchstoffe nur auf die Elemente, der Leuchter auf die Planeten, die Cherubim auf die Hemisphären und drgl. mehr verweisen mußten. Es ist daher wahrlich an der Zeit, sich mit David ihrer anzunehmen, sie auf Sion's hl. Höhen zu führen, ihr dort das Himmelszelt zu geben, welches Jesus das Wort ihr als Messias mit seligen

Worten zuerkannt und sie so mit diesem hl. Salomon in in den Tempel der Kirche Gottes zu stellen, welchen der Herr auf dem Berge des Glaubens und der Offenbarung oder dem wahren Moriah für ewige Zeiten gegründet hat. Nicht länger mehr eignet sich für die Lade des Herrn das Haus Aminadabs auf hohem Hügel (1 Sam. 7, 1) oder zu Gaba; das Haus Marien's und Joseph's in Nazareth barg ja auch nur für einige Jahre Christum die lebendige Lade Gottes. Auch ziemt es sich nicht, im Hause Obededoms sie zu lassen; denn wie sie diesem Manne Segen brachte, so soll und kann sie es Allen thun, und was mich betrifft, so will ich dankbar auf den Schatz heil. Symbole für Alle hinweisen, den Christus in den Seligkeiten niedergelegt und mitgetheilt hat. Mögen andere, welche David's Rüstung und Salomon's Weisheit haben, den logischen Tempel noch vollkommner ausbauen, auf welchen ich in der Bergrede des Herrn zu verweisen anfing; ich meinestheils will mich den weißen Schwänen hoher Gelehrsamkeit gegenüber wie ein blindes Hündchen mit der Perle in die Hecken des Landlebens verbergen und mich freuen, wie Obededom, da er nach dem Verluste des hohen Heiligthums sich damit glücklich schätzte, ein Thürhüter des Hauses zu werden, wo ein Tag süßer ist, als tausend andere in hohen Pallästen.

Glücklicher aber als die Forscher und Baumeister des Hauses Gottes sind jene, die da sich mühen, von Gott als lebendige Bausteine seines Tempels eingesetzt zu werden. Denn wenn irgendwo ein Volk sich einlebt nach dieser ins Viereck der Cardinaltugenden gebauten Gottesstadt mit Sitten und Rechten in diese Verheißungen himmlischer Güter, wenn Arm und Reich, Hoch und Niedrig, Volk und Priesterthum darnach zu Kindern Gottes und Mitbürgern der Heiligen sich umbilden, dann ersteht erst das himmlische Jerusalem, und Gottes Zelt weilt wahrhaft

unter ihnen. Vor diesen Lebensworten weichen des Jordans wilde Fluthen, wie einst vor der Arche Gottes, und wo die Predigt von diesen Seligkeiten gehört wird, da fallen Jericho's stolze Thürme und Mauern, gleichwie vor den Trompeten der Leviten, die der Lade des Herrn in ihrer Mitte vorangingen. Sowie aber einst das alte Zelt bald in Gilgal bald in Mizpa stand, wie es bald nach Silo in Ephrata wanderte, bald aber auch von da wieder durch Gottes Strafgerichte nach Nobe versetzt ward, und wie es später Gibeon und endlich Jerusalem sah, so kann auch die göttliche Wahrheit dieses Hauses, weil es ein geistiges ist, bald da, bald dort sein, und wird sie irgendwo verachtet, so bewundert man sie an anderen Stellen wieder; überall jedoch wird der Dom der Heiligen und der himmlische Glanz göttlichen Lebens nur auf dem Fundamente dieser goldenen Tugendworte beruhen. Jeder Christ wird also stets achten auf diese geheimnißvollen Segensworte des Herrn. Denn gleichwie Israel einst Jahrhunderte lang nach Silo eilte und dort auf einer das ganze Land beherrschenden Anhöhe (Joseph. Antiquit. l. 5. I.) betete, gleichwie Samuel daselbst sich heiligte und Israel richtete, gleichwie David und Salomon nach Gibeon's Höhe eilte, nachdem der eifersüchtige Saul den Altar und die Hütte aus Haß von Nobe entfernt und durch Sauls Vorliebe für seine Heimathsstadt auf den Boden von Benjamins Stamm versetzt hatte, gleichwie ferner später die Stämme nach Jerusalem wallten, als der Herr daselbst auf Sion und Moriah seine Ruhe gefunden, so ist es sicherlich Christi Sinn und Wille, daß auch seine ganze sichtbare Gemeinde nach Isai. 2, 3 auf diesen Berg der Seligkeit steige, daß sie daselbst makellos stehe und wandle vor Gott, daß jeder sich umschaffe zu einem heil. Bausteine dieses göttlichen Tempels, damit alle des großen und fetten, vom Propheten verheissenen Gastmahls nach Is. 25 theilhaftig werde

mit den Gütern im Hause Gottes und seiner Wonne. Es wandelt das Zelt des Herrn sonst von Menschen nnd Völkern hinweg, welche die gesunde Lehre des Heils verachten und sich des Antheils am Reiche Gottes nach eigenem Gutdünken versichern wollen. Wir sehen dieß schon bestätigt durch den Namen „Zelt" oder „Wanderzelt" (ἱερὸν φορητόν von Philo, ναὸς μεταφερόμενος von Flavius genannt); wir wissen zudem, daß auch einst Silo der Sünden wegen verworfen wurde, wir lesen ja, daß selbst der Tempel zu Jerusalem zerstört ward, als das Volk seinen Gott verkannte. Wir hörten ja auch aus alter Zeit, daß Bethel, Gottesstadt, von abtrünnigen Menschen zu einem Bethaven (Götzenhaus) entweiht wurde, als Herrschsucht und Gewalt, dem Berge Sion genüber, Garizim's Höhe errichtete. Kein Wunder, wenn auch dieser neue Tempel Gottes, in der christlichen Heilslehre auf feste moralische Pfeiler erbaut und in die Herzen der Menschen gelegt, von verderbten Menschen und ganzen Ländern doch wegwandern und eine bessere Heimath suchen kann, wie es die Geschichte bisher schon so oft bewiesen hat und noch immer beweisen wird, unerachtet die Kirche dennoch ewig bestehen wird.

Wie nun aber die *Heiligkeit* dieses Zeltes nnd seine vielfache *Verkennung* seitens so vieler Ausleger schon hinreichend unsere Absicht und Mühe rechtfertigt, so zeigt es noch mehr der nicht ganz geringe *Nutzen*, den das richtige Verständniß des mosaischen Heiligthums in *dogmatischer, ethischer* und exegetischer Hinsicht für die Wissenschaft und das Leben gewährt. Rücksichtlich des Dogma von der Kirche Christi und ihres Opfers gewinnen wir z. B. durch die Auslegung Christi die festeste Ueberzeugung, daß der Räucheraltar keineswegs den bei den älteren Protestanten bis heute noch so beliebten und als ein „vortrefflicher Sturmbock" gegen das heil. Meß-

opfer gepriesenen Beweis liefern, wie „im neuen Testament nur noch Gebet und Andacht als innere, geistige Opfer bestehen sollen“. Das Heilige stellt eben die Kirche des n. T. nicht vor, sowenig als der Vorhof blos für das a. T. seine Bedeutung haben sollte; das Heilige bildet vielmehr mit dem Allerheiligsten das Haus des Herrn und stellt die Güter dar, welche Diejenigen, die im Vorhofe vor Gott stehen, im Jenseits bei Gott zu hoffen haben.

Wenn im Heiligen das Rauchwerk gebracht wurde, oder wenn die Lampe sollte entzündet werden und der Tisch mit Opferbroden erfüllt wurde, so galten diese Gaben als Unterpfänder göttlicher Liebe, als Vorbilder himmlischer Gnaden zur Charakteristik des für Israel an Gütern reichen Hauses Gottes. Und kam bei den feierlichen Sündopfern auch Blut in die Hütte, so diente dieß zum Ausdruck der Lehre, daß, was Gott am Altare auf Erden gelöst habe, auch im Himmel gelöset sei. Zugleich erforderte die Autorität des Sünders auch eine feierlichere Sühne seines Unrechtes, und dieß war namentlich bei den Sünden des Hohenpriesters und ganzer Gemeinden, ja des ganzen Volkes der Fall; denn solche Missethaten werden nach dem Worte Christi gleichsam nicht blos gegen den Menschensohn aus Unkenntniß und Schwäche, sondern gegen den hl. Geist und den Vater gegen bessere Erkenntniß und mit Verachtung begangen.

Was sodann die bei einigen Protestanten geläufige, irrige Meinung betrifft, als ob „das bedeckte Heilige die Unsichtbarkeit der christlichen Kirche beweise“, so fällt dieser etwas sophistische Gedanke in sein eitles Nichts, da die Geräthe des Heiligen und Allerheiligsten in Eine Kategorie gehören, und die streitende Kirche an den jenseitigen Gütern schon vollständig am äußeren sichtbaren Altare ihr diesseitiges Theil erhält, und wenigstens nicht

einseitig die Wonne des Herrn blos aus einer Kammer, sondern beiden Theilen in Gottes Haus, vom Heiligen und Allerheiligsten hier schon zu kosten hat. Zwar ist es richtig, daß es, wie man sagt, einen Leib und eine Seele der Kirche, d. i. eine äußere und innere Gemeinschaft mit Christus gebe, und daß nicht jeder der inneren, geistigen und wahren Gemeinschaft zugehört, der dem äußeren Kirchenleben einverleibt ist, und oft ist dieß umgekehrt auch der Fall; allein nimmermehr kann man das Heilige zur Unterstützung jenes Wahnes herbeirufen, der die Sichtbarkeit der christlichen Kirche abläugnen will, um Spaltungen und Trennung von der Kirche zu beschönigen.

Sehr wichtig zeigt sich unser Thema zum Vergleich auch für den Glauben der Altväter vom Jenseits und für das Dogma, „daß Christus erst den Himmel geöffnet habe". Nach der Sprache des alt. Test. wird das Sterben bald ein Hinabsteigen in den Scheol, d. i. in den Abgrund genannt, wo die Hingesunkenen, hebr רְפָאִים (von רָפָה sinken, רְפָא matt, nach Gesenius die Schatten) in der Finsterniß wohnen; bald wird es ein Versammeltwerden zu den Vätern genannt. Unverkennbar weiset die erste Anschauung auf die Grablegung des Leibes, die zweite aber auf einen gemeinsamen Versammlungsort der Seelen hin. Jenes Hinabsteigen in den Scheol heißt auch beim Prediger ein Rückkehren des Leibes zur Erde, und dieses Versammeltwerden eine Rückkehr der Seele zu Gott 11, 7. Dennoch aber ist diese Rückkehr zu Gott erst nur ein Versammeltwerden zu den Vätern gewesen; denn dieß zeigt theils der Ausdruck, theils folgt dieß aus der symbolischen Einrichtung des alten Heiligthums selber; es war dem Volke unzugängig, nur die Priester und der Hohepriester durften in das Heiligthum selber, um denjenigen vorzubedeuten, der als Hoherpriester mit seinem eigenen Blute kommen wollte, um alle Güter des Himmels zu bieten. Deßhalb öffnete sich

einst erst bei seiner Taufe der Himmel über ihm, deßhalb zerreißt der Vorhang des Tempels bei seinem Opfertode. Die Lehre vom limbus patrum hatte daher augenscheinliche Versinnlichung in der Einrichtung des hl. Zeltes und in seinem Verhältnisse zum Vorhofe. Das Volk stand stets außen vor der Wohnung Gottes, und Gott nahte ihm auch da, aber innen hinein durfte es nicht; es war wohl mit der Sehnsucht nach dem Zutritte erfüllt, aber Vorhang und Bretter, Thüren und Mauern verschloßen ihm den Weg. Am Saume, an der Schwelle, im Chazer (חָצֵר = Außen) durfte es stehen, zum Beweis, daß es berufen sei, einst einzugehen und sich dazu vorzubereiten; aber weil dieß nicht von ihm allein abhing, so war es ihm nur erst in der Hoffnung, selig zu werden, vergönnt. Auch im Jenseits sollte es bis zur Ankunft seines Erlösers so bleiben; darum lehrt der Apostel, daß die Geister der Altväter noch im Kerker waren, darum heißt die Kirche ihren Stand den limbus patrum d. i. einen Aufenthalt am „Saume und Rande" zwischen Himmel und Hölle. Daß die Menschen zum Himmel selbst eingingen, das erfüllte sich sonach erst vollkommen, als Gott in die menschliche Natur eintrat und dieser so die Heiligung gab, nun wahre Tempel Gottes und als Glieder des Leibes Christi auch lebendige Bausteine der Kirche des Herrn zu werden. Die Lehre vom Leben im Jenseits ist im alt. Test. unzertrennlich mit der Einrichtung seines Heiligthums verbunden. Dort sah Israel das Abbild des himmlischen Lebens; und wenn daher die Schrift vom Zutritt in den Himmel reden will, so spricht sie gern vom Betreten des Vorhofs des himmlischen Wohnorts, und in diesem Sinne fragt daher einmal der Psalmist: „Herr, wer wird wohnen in deinem Zelte und wer wird stehen in deiner heiligen Wohnung? Und der Psalmist antwortet in Psalm 14 und 23 mit Bedingungen, welche unverkennbar auf die wahre und ewige

Gemeinschaft Gottes im Himmel sich beziehen; denn er redet nicht von äußerer, levitischer Reinheit, wie sie schon zum Betreten der Vorhöfe gehörte, sondern er spricht von dem Gesetze Gottes und seinen verschiedenen Vorschriften als Bedingung des Wohnens und Ruhens auf Gottes heil. Berge. Deßhalb können die Ausleger diese Worte nicht anders, als auf den Himmel deuten, und Thalhofer z. B. schreibt (Erklärung der Psalmen. Manz. 1857): „Die Sionsstadt und ihr hl. Berg mit der Wohnstätte des Ewigen (Schechinah) waren Typus des Himmels, wo der dreieinige Gott von Angesicht zu Angesicht geschaut und genossen wird. Seit Adams Sünde war aber der himmlische Sion, die hl. Stadt für die Menschheit unzugänglich geworden; Jahrtausende lang fragten daher die Menschen ängstlich nach jenem mächtigen König der Herrlichkeit, der den himmlischen Sion besteigen und die verriegelten Thore des Himmels wieder eröffnen wird".

Nicht minder als das Dogma von der Vorhölle oder dem Verschlossensein des Himmels in der Vorzeit wird auch, gewiß auf den ersten Anblick unerwartet, nach unserer Darstellung in diesem Theil das Dogma der hl. Dreieinigkeit durch die zuverlässige Auslegung des Herrn von dem Einen und dreifachen Heiligthum berührt. Indem wir nämlich einerseits in der Dreitheiligkeit des Heiligthums die zum Ganzen unerläßlichen Bestandtheile desselben anerkennen müssen, und hiebei die heil. Geräthe des Vorhofs als sichtbare Wohnstätte göttlicher Huld für die sichtbare Kirche Gottes auf Erden nicht verläugnen können, indem wir andrerseits die allgemeine Anschauung des Altares und Beckens als Vorbilder von Christus und seiner Erlösung, den Leuchter im Heiligen aber vom heil. Geiste, und folgerichtig dann die anderen Geräthe daselbst ebenfalls auf die Gnadenausflüsse dieser göttlichen Person, endlich das Dunkel im Allerheiligsten als ersten und höchsten Punkt

des hl. Zeltes vom unsichtbaren Gott, dem Vater als erster Person in der göttlichen Wesenheit zu deuten berechtigt sind, so ergibt sich daraus der sicherste Schluß, daß das Wohnhaus Gottes bei Israel auch schon im a. B. Zeugniß gab vom inneren Leben des Einen und dreifaltigen Gottes, daß nämlich das Eine und dreitheilige Heiligthum den Einen Gott in drei Personen schon viel deutlicher, als andere Winke hiefür darstellte. In dem gegenwärtigen Theile wird dieses auch schon berührt und bei den einzelnen Seligkeiten noch näher nachgewiesen werden. Wenn man auch einwenden wollte, daß dieses Dogma auch hier nur mehr angedeutet, als klar gelegt sei, so gibt doch der Umstand, daß wir, belehrt über die Zusammengehörigkeit der Theile u. über die Bedeutung der vorhandenen Geräthe, mit Sicherheit vorangehen können, uns eine feste Stütze, das, was man längst auf die einzelnen göttlichen Personen bezog, mittelst unsres göttlichen Wegweisers gehörig zu erfassen und im Einklang mit Allem festzustellen.

Was in dieser Beziehung zuerst den Sohn Gottes betrifft, so zeigt sich an diesem Heiligthum in typischer Beziehung die innigste Parallele. Er ist nach Jeremias „der Gott unserer Gerechtigkeit", 23, 6; er repräsentirt im Vorhof sein Erlösungswerk; er heißt als Tempel Gottes für die Theile der Wohnung „voll Gnade und Wahrheit". Im 3. und 4. Theile sehen wir, daß, wie der äußere Altar im Opferculte eine zweifache Seite darstellt, die Erniedrigung bis zum Tod oder das Abschlachten und dann den Stand der Aufnahme zum Wohlgeruche und Wohlgefallen (razon) des Herrn, auch der Herr als Knecht Gottes in dieser Weise erscheine. Den ganzen Opferdienst leiten wir darum daselbst nicht, wie Bähr vom W. karabh, korban, Nahebringen, offerre, sondern von עֲבוֹדָה Dienst, Gottesdienst, Opfer nach Exod. 10, 7 2c. ab, und wenden dieß auf Christus an; wir machen insbesondere darauf aufmerksam,

wie das ganze Tugendleben in ritueller Parallele zum Opfercultе stehe, wie dieß nicht blos in den genannten 2 Richtungen vom Tode des Sinnenmenschen in der Kreuzigung der Begierden empor zum Leben vor Gott, sondern selbst in den dreifachen Gesetzen von der Liebe nachweisbar sei in der Analogie zu den drei blutigeu Opfern mit dem unblutigen. Es versteht sich sohin, daß diese Anschauung des alten Opfercultes zu ganz bedeutungsvollen Aufschlüssen dienet. Nichts Besonderes wäre es, zu zeigen, wie Christus zu den Seligpreisungen nach der Tugendseite nur das erste und unübertrefflichste Muster ist. Er war Gott, und hat in Armuth des Geistes Knechtsgestalt getragen, hat Alles hingegeben für uns an Gott. Er weinte über die Menschenkinder, betrübt bis in den Tod; er ward wie ein Lamm sanft und demüthig von Herzen und Aller Diener. Im Hunger nach Gerechtigkeit verzehrte er sich, und das war seine Speise, Gottes Willen zu thun. Wer hat deßgleichen den himmlischen Samaritan übertroffen, der da aus Barmherzigkeit vom Himmel stieg, die kranke Menschheit tröstete mit Lehre und heilte durch seine Wunder? Rein war sein Herz und makellos, wie kein Tempel Gottes in einer Menschenseele je geglänzt, so daß auch seine Feinde ihn nicht beschuldigen konnten. Der Friedensstifter ist er als messianischer König vorzugsweise, da er dieß Gut des Friedens als besonderes Vermächtniß hinterließ und durch Demuth die Herzen der Menschen für den Frieden Gottes in und zwischen den Menschen gewinnt. Und ist er endlich nicht für die Gerechtigkeit verfolgt und bis zur Kreuzesschmach erniedrigt worden? Der Herr hat ferner als das Haupt der Kirche die Seinigen nach seinem Vorbilde dem Hause Gottes einverleibt; die Auserwählten wandeln genau seine Pfade. Die sich mit ihm kreuzigen und Gott dienen, die gehen mit ihm in den Himmel und werden „wahre Anbeter Gottes im Geiste und der Wahrheit, wie

er dieß zur Samariterin über die neue Gottesverehrung andeutet. Die Heiligen gelangen mit dem Herrn dazu, wenn sie das Schwert gebrauchen, welches von der Weltliebe und dem Teufel losmacht, und vom Herrn gebracht wurde, die Scheidung zu vollziehen. Es schließt sich dann daran das Feuer, welches der Herr ausgießt, daß es die Herzen entzünde. Wir haben also im Vorhofe eine tiefgehende und genaue Analogie zu den wichtigsten Grundsätzen der Heilslehre. Ohnehin ist der Herr noch im engeren Bezug zu den Tugenden und ihrem Lohne der Quell zur sittlichen Kraft in der Gnade als das Lamm Gottes, ist sodann die Thüre, der Vermittler zum Antheil am Himmelreich, wie die erste Verheissung lehrt; ist, wie er beim Apostel heißt, als unsere Gerechtigkeit die Pforte des Himmels und der Weg zu Gott und zum Leben, gleich dem Altare; und die er in seinem Blute reinigt, die führt er durch den Spiegel seiner göttlichen Wahrheit vorher zum Becken der Reue und Thränen, um freudig als Opfer der Verkennung zu leiden und zu sterben. In ihm sehen wir den Vater, er sendet uns den Geist, als der Erlöser, er gibt uns sohin durch sich selber Gott und den ganzen Himmel, gleichwie der Vorhof Alles umschloß und in sich trug die ganze Hütte und alle seine Geräthe.

Wie wir bei den Seligkeiten sohin den Sohn Gottes in seinen Heiligen und in ihrer Berechtigung zum Himmelreich leicht erkennen können, eben so deutlich leuchtet uns das Licht des hl. Geistes in den drei ersten Verheißungen, welche an ihrer Spitze die Gnade des Trostes und Trösters, also die specifische Wirksamkeit des hl. Geistes verkünden. Ohne diesen Trost und Beistand ist es nun einmal der Kirche nicht möglich, den Erdkreis für Christus zu gewinnen und zu besitzen, noch wäre sie im Stande, die Wünsche der Herzen nach Wahrheit und alle Regungen zum Guten

zu befriedigen oder die Menschheit in Gott und Frömmigkeit wahrhaft zu beglücken. Und auch der Einzelmensch kann ohne diesen Trost die Erde nicht besitzen, sondern würde sie vielmehr in Streit und Unruhe verlieren; würde ohne diesen Trost und Beistand niemals in Gerechtigkeit wachsen und ihrer Seligkeit froh werden, vielmehr würde sein Herz im ewigen Suchen und Forschen sich verlieren und eher verzweifeln, als zur Beruhigung gelangen. Was sodann die drei folgenden Verheißungen betrifft, so sprechen sie ganz bezeichnend für unser Thema. Abgesehen nämlich von dem Verhältnisse des Allerheiligsten als des Ausgangspunktes für alle Kultformen im Vorhofe und Heiligen, wo Alles dem Verhältniß des Vaters zum heil. Geiste und Sohne entspricht, wo alle Geräthe auch gleiche Würde als etwas „Allerheiligstes" haben, so sprechen sie im nächsten und eigentlichen Sinne von dem, was Gott als Vater für uns sein will und kann. An den Begriff von Gott als Vater schließt sich all unser Hoffen an, denn von da erwarten wir alle Liebe und Gnade, was uns das Wort „Barmherzigkeit" an 5. Stelle sagt. An den Begriff von Gott als „Vater aller Barmherzigkeiten" nach dem Worte des Apostels schließt sich all unsere Gemeinschaft mit Gott an; denn der Gottes-Name Vater läßt uns denken, daß er uns als Kinder ansehe und zu sich nehme. An den Begriff von Gott als Vater schließt sich endlich die Verheißung von der Anschauung Gottes an; denn wenn einerseits die Gott schuldige Ehrfurcht sowie unser Schuldbewußtsein uns veranlassen muß, die Augen beschämt niederzuschlagen, so daß sich Gott vor unseren Blicken verbirgt, so erhebt uns andrerseits wieder das Vertrauen zum Vater, vor sein Angesicht mit Zuversicht zu treten und zu sehen, ob er wohl ewiglich erzürne und nicht vielmehr uns wieder gnädig sei und sein Angesicht auf uns leuchten lasse. So also kann man auch aus den Selig-

keiten als einem Spiegel des Himmels mit dreifacher Fläche nicht undeutlich den Hinweis auf ein Geheimniß sehen, welches einst in Gottes Heiligthum auf Sion gleicher Weise in Zeichen schon angedeutet war, und den dreieinigen Gott als den Quell aller Seligkeit im Lande der Glorie versprach.

Ferner ist es kath. Glaubenssatz: „Extra ecclesiam nulla salus", und dieses, auch schon von früheren Protestanten aufgestellte und so oft misverstandene Dogma findet auf dem Berge der Seligkeit jedenfalls wenigstens einen symbolischen Ausdruck in sprechender Form. Diese Glaubenslehre, die an sich nur eine folgerichtige Anwendung der Lehre von Jesus als unsrem Seligmacher und dem einzigen Wege zu Gott ist, fußt natürlich auf Schrift und Offenbarung; denn es hat der Herr nur Eine Kirche gegründet und sie auf Petrus gebaut, es giebt nur Einen Gott, nur Eine Taufe, nur Einen Mittler. Auch hat der Herr nicht gesagt, daß das Heil zugleich von Garizim und Judäa käme, sondern hat nur Eine Gemeinschaft gut geheißen und nur Eine Kirche statt dieser verheißen.

Es hilft sich die Welt freilich über diese ernste Wahrheit der Religion mit allerlei faulem Gerede hinweg; sie meint, Gott scheine keine Einigkeit des Glaubens und Bekenntnisses vorerst zu wollen, damit der stete Gegensatz den religiösen Eifer belebe. Auch heiße das Reich Gottes eine Stadt auf dem Berge, zu welcher man wie zu jedem anderen Orte von allen Weltgegenden sowohl auf geraden Wegen als auf Umwegen kommen könne. So redet die Welt und bedenkt nicht, daß eben die Irrwege, die man, mit Schrift und vielen Grundlehren versehen, weiter verfolgt, vielfach in entgegengesetzter Richtung laufen.

Doch sind wir hier keine Beweisführung schuldig. Um diese Wahrheit für unser Thema, welches nun einmal von der ewigen Seligkeit und der Gemeinschaft im Himmel

handelt, passend zu versinnlichen, muß man nur diesen Satz im bejahenden Sinne fassen, nämlich: Intra ecclesiam est salus. So gefaßt, bedeutet er ebenfalls, daß man das Heil innerhalb der Gemeinschaft mit der Kirche des Herrn suchen müsse, daß sie allein die Wahrheit des Herrn rein und unverkürzt bewahre, daß man außer ihr nicht wandeln dürfe, wenn man Gott vollständig angehören will. Nehmen wir nur den Bauriß der Hütte sowie des Tempels zur Hand, betrachten wir, wie die Hütte des Herrn einst in Israel's Mitte getragen werden sollte. Man kann dann in räumlichem Sinne die volle Bedeutung dieses Satzes als buchstäbliche Wahrheit symbolisch dargestellt sehen. Gott, das Heil Israel's und sein Schirm, wollte einst im eigentlichen Sinne des Wortes innerhalb der Gemeinde, in der Mitte von Israel, intra ecclesiam Wohnung nehmen. Deßhalb wurde nach göttlicher Anordnung die schon erwähnte Einrichtung bei der Lagerordnung so getroffen, daß die Hütte eine doppelte Umgebung hatte, daß sie erstens auf drei Seiten von den Leviten und auf der vierten von Aaron und den Priestern nach Innen, dann aber zweitens nach Außen auf jeder der vier Seiten von je drei Volksstämmen eingeschlossen war. Weil aber der Vorhof die Stätte des Volkes bildete, oder templum populi war, wie sich Lapide einmal ausdrückt, so war die Einrichtung gleichfalls schon bei der Hütte so getroffen, daß der Vorhof rings um die Wohnung lief; und deßhalb geschah es auch, daß beim salomonischen Tempel der Vorhof ebenfalls den Tempel von allen Seiten umgab, und daß insbesondere hiebei der Priestervorhof sowie der Vorhof des Volkes mit seinen verschiedenen Abtheilungen durch Mauern unterschieden waren. Faßt man nun diesen Bauriß in symbolischer Bedeutung auf, so wollte also Gott, wie die Schrift sagt, mitten im Volke wohnen, und daraus folgt weiter der Schluß, daß man dem Volke Israel einverleibt

sein mußte, wenn man in die Vorhöfe seines Gottes gelangen oder ein Mitbürger der Heiligen und Hausgenosse Gottes sein wollte. Zwar scheint unserer Folgerung der Umstand zu widersprechen, daß der alte Tempel auch einen Vorhof für die Heiden erhielt, und schon Salomon betete: „Wenn ein Fremder (נָכְרִי), der nicht von deinem Volke Israel ist, kommt aus fernem Lande um deines Namens willen, weil sie hörten von deinem großen Namen und deiner mächtigen Hand, deinem starken Arme, und kommt, um anzubeten in diesem Hause, so wollest du hören im Himmel, im Sitze deiner Wohnung und alles thun, um was dich der Nochri (Fremdling) anruft, damit kennen lernen alle Völker der Erde deinen Namen, zu fürchten dich, wie dein Volk Israel" u. s. f. Man könnte nun auf den ersten Anschein hin vermuthen, als ob das alte Heiligthum auch dem Heidenthume als solchem zur Stätte der Sühne und des Gebetes dienen sollte, und daß sohin der vollste Indifferentismus hiemit feierlich anerkannt worden wäre. Allein wenn man diese Worte und die bestehende Einrichtung recht erwägt, so sprechen sie, statt die Indifferenz zu beschönigen, gerade für den Glaubenssatz: Extra ecclesiam nulla salus, intra ecclesiam solam salus. Denn es war hiemit ausgesprochen, daß der Heide, wollte er den wahren Gott anbeten, nach Jerusalem gehen müsse, es lag darin der Typus für die neutestamentliche Form des Reiches Gottes, daß alle Völker in Gott wiedergeboren werden sollten zu Einer Familie Gottes, wenn sich das Israel κατὰ σάρκα zum Israel κατὰ πνεῦμα erheben würde. Der Heide sollte keineswegs als Heide im äußersten Vorhof beten; er konnte daselbst nur wie ein Proselit beten. Sehr bezeichnend ist es daher, daß einst gerade dort das beth hammidrasch, das große Haus des Unterrichts stand, wo die Priester an den Sabbathen das Gesetz auslegten, und warum Christus daselbst häufig lehrte und diesen

Vorhof zweimal von Käufern und Wechslern reinigte. Denn was diese Handlungsweise betrifft, so wollte der Herr hiebei außer anderen Gründen auch den Heiden ihren Platz im Hause Gottes sicheren und ihre Berufung zum Eintritt in das Reich Gottes versinnlichen. Was aber erstere Einrichtung betrifft, so wird aller Unterricht oft in der Schrift verglichen mit einem Licht in der Finsterniß, und Israel sah sich von jeher als das Licht der Völker an; noch jetzt tragen viele Israeliten als Wappenschild eine Lampe, mit der hebräischen Unterschrift „das Licht in der Finsterniß", wie ich selber solche schon einmal sah, und außerdem scheint diese Bedeutung schon durch die Lage des Lehrhauses gerechtfertigt. Dasselbe lag nämlich nach den Archäologen auf der südlichen Seite des Tempels; aber eben auf dieser Seite brannte im Hause des Herrn auch der Leuchter, das Symbol aller Weisheit und Erkenntniß Gottes für sein Volk. Ein Heide durfte als solcher, ohne der strengsten Strafe sich auszusetzeu, niemals in den Vorhof unter das Volk sich mischen; dieser war ihm so gut verwehrt, wie einem levitisch unreinen Juden. Sohin spricht die Einrichtung von einem atrium gentium durchaus nicht für die Idee des Indifferentismus, im Gegentheil lehrt dieser Umstand, was überhaupt die ganze Vorhofeinrichtung will, „von keiner Seite sei der Weg zum Himmelreiche, außer daß man dem Volke Gottes, der Kirche angehöre, also vom Priesterthume der Kirche als dem von Christus gesetzten Amte, die Gläubigen an seiner Statt zu weiden und zu lehren, sich auch nicht lossagen dürfe. Denn innerhalb der Kirche ist Gott und Jesus mit seinem ganzen Heile, sie heißt daher die allein wahre und allein seligmachende; außerhalb derselben kann, wenn es auch natürlich unverschuldeten, also unsträflichen Irrthum gibt, in ordentlicher Weise kein rechtes Heil, keine wahre und feste Gemeinschaft mit Gott begründet werden. Der Irrthum

als solcher, der auf Einem Acker als Unkraut neben dem Weizen blüht, kann nie die Früchte der vollen Wahrheit tragen.

Eine Erwähnung verdient es noch, daß das Himmelreich nach diesem charakteristischen Wortbau vom Jenseits ausdrücklich Vergeltung und Lohn für die mit der Gnade Gottes erworbenen Verdienste im Jenseits in Aussicht stellt, daß also nicht der innere Glaube allein die Berechtigung ertheilt, ein Baustein des himmlischen Tempels zu werden, daß der Herr vielmehr ein werkthätiges Leben als Charakteristik der Himmelsbürger bezeichnet.

Auch für die Moraltheologie ergeben sich hier manche vortreffliche Gesichtspunkte. Der sogenannte Purismus, als ob Gott müsse geliebt werden ohne Rücksicht auf Lohn, der andere Satz, als ob man nach der Tugend nur wegen ihrer eigenen Schönheit streben dürfe, wenn man das philosophische Ideal der Vollkommenheit erreichen wolle, das sind moralische Anschauungen, die sich eben nach dieser Schriftstelle, die so was Großes und Einziges ihrer Art ist, von selbst richten. Wichtig oder interessant ist es ferner, wie man die beiden Grundtriebe des Menschen, die man ehdem vom Geiste und Leibe ableitete, nämlich das Gut- und Wohlsein, oder tugendhaft, ehrenhaft zu handeln, die moralische Anlage, und dann den Trieb, glückselig zu werden, der allen Menschen auch inne wohnt, in den 8 Tugenden mit den 7 Belohnungen vertreten findet. Ebenso muß uns Gottes Einrichtung und Christi Deutung gerade und mit Bewundern erfüllen, wenn man sieht, daß auch die Belohnungen oder Güter der Hütte eine Abstufung nach dem Bedürfnisse der Menschen, wenn auch nicht in Bezug auf den Geber zulassen. Die 3 Belohnungen für das Heilige entsprechen der sinnlichen Natur des Menschen, während die drei für das Allerheillgste einen höheren

Standpunkt andeuten. Es entspricht das so ganz dem Versuche der heil. Väter, nach Philo das Noëtische und Aesthetische oder das Geistige und Sinnlichwahrnehmbare in den 2 Zeltkammern angedeutet zu sehen. Denn gleichwie der Leuchter, der Brodtisch und das Rauchwerk dem Gesicht-, Geschmack- und Geruchsinn entsprechen, so hat der Besitz des Erdreiches, die Sättigung in Gerechtigkeit, der Trost des Herzens noch etwas Sinnenfälliges in der Fassung. Barmherzigkeit aber bietet volles Heil, und was ist höher, als Gott sehen und sein Kind sein? Da thront Gott im Menschen, und wohnt ihm ganz inne. Indessen wollen wir auf diese dogmatischen und moralischen Gesichtspunkte keine weitere Aufmerksamkeit verwenden, um noch etwas Raum zu gewinnen zur Darstellung einiger anderen Gesichtspunkte, welche dem Zwecke unserer Aufgabe nur noch mehr Werth beilegen. Was daher die politische und kirchliche Gesellschaft betrifft, so erinnere ich blos an den Inhalt des 1. Thls.

Unsere Arbeit hat nämlich eben dadurch auch ein exegetisches Interesse für sich, daß man feste Stützpunkte gewinnt, um den ganzen mosaischen Kult besser zu verstehen. Dieß geht schon naturgemäß aus der Bedeutung des Heiligthums hervor, das den Mittelpunkt und die Seele des a. T. bildet; es folgt dieß noch mehr aus dem Ansehen Christi als des Messias und Sohnes Gottes. Dieser Umstand ist dabei um so höher anzuschlagen, als sonstige selbstständige und consequente Anhaltspunkte zum Verständnisse der mosaischeu Symbole durchaus fehlen, und Moses fast immer Vorschriften gab, ohne den geringsten Einblick in die hohe Bedeutung uns zu gewähren. Da man in neuerer Zeit gerade auch über die Symbolik der heidnischen Kultverhältnisse die schätzbarsten Ergebnisse gewann, wie die Werke von Kreuzer's Symbolik, Döllinger's Vorhalle, Rink's Religion der Hellenen, Hefter's

Mythologie und insbesondere das Werk von Stiefelhagen beweisen, so muß es für die theologische Literatur auch ganz an der Zeit erscheinen, für die Symbolik des mosa. Kultus durch diese Fingerzeige des Herrn über die Hütte Gottes sowie durch die Umschreibung der alten Opfer im Vaterunser die schönsten und zuverlässigsten Andeutungen zu erhalten. Dazu kommt noch inhaltlich dieses 2. Theils das weitere Moment, daß diese authentische Erklärung des Herrn für die ganze hl. Schrift deßhalb alles Interesse verdient, weil sich im a. u. n. Test. die Sprache der heil. Schriftsteller, insbesondere die der Propheten, ganz in den Anschauungen von dem Tempel Gottes und den Kultformen bewegt. Die Offenbarung des Apostels Johannes zum Beispiel dreht sich gewöhnlich nur um Visionen mit dem Schauplatze in der Hütte und im Vorhofe, insoferne nämlich als dieser Apostel und das ganze apostolische Alterthum die Vorstellungen vom Himmel an die Einrichtung und das Ceremoniell des Tempels anlehnt. Wenn wir daselbst z. B. lesen, daß die Engel des Himmels und die Gerechten in den weißen Kleidern der Heiligkeit erscheinen, gleich den Priestern und Leviten bei dem Zelte, daß die Geister daselbst mit Trompeten blasen, mit Schaalen am Altare Gottes opfern, wie die Söhne Levi vor dem Herrn zu Jerusalem dienten, daß die 24 Aeltesten mit Kronen um den Thron und die vier Lebendigen, die Chajoth, auf dem Thron singend, oben um Gottes Thron herumsitzen, daß daselbst sieben Lampen vor dem Herrn leuchten, und ein gläsernes Meer, ähnlich dem Krystalle, vor dem Throne des Ewigen glänze und dergleichen noch Vieles mehr, so kann Niemand verkennen, wie nothwendig es sei, daß man rücksichtlich des alten Heiligthums vollkommen im Klaren sei; denn alle diese und andere Akte und Scenerien im prophetischen Drama der Kirchengeschichte, wie sie Johannes zu schauen erhielt, setzen die

levitische Gottesdienstordnung und Einrichtungen des Tempels und Zeltes voraus. Nicht anders ist es, wie wir im 2. Thl. erwähnen, mit den Geschichten der Propheten im a. B., worunter nach Isaias und Daniel besonders Ezechiel zu erwähnen ist, der sich in seinen einsamen Gebetsstunden am Flusse Chobar fast durchgängig zum Himmelszelte erhoben fühlte und daselbst mit Gott und seinen Priesterengeln in lebendigem Seelenverkehr stand.

Man darf wohl auch von einem archäologischen Interesse unserer Aufgabe reden, da der Mosaismus doch auch für die religiöse Wissenschaft eine allgemeine Bedeutung beanspruchen kann. Gerade das geheimnißvollste Räthsel im alten Kulte, die Urim und Thummim können, wenn auch nicht nach dem Material und der Form im engsten Sinne, sicherlich nur erklärt werden als ein Abbild von den Theilen der Hütte. Die Zahl der Namen, ihre Bedeutung und der richterliche Orakelgebrauch im Rathe der Engel, wozu sonst eben die Hütte mit Seraphim (Urim) und vor den Cherubim (Thummim) dem Moses diente, und noch vieles Andere zeigten mir hier einen unbetretenen und längst verlassenen Weg der Forschung. Von der Priesterkleidung läßt sich ebenfalls kein anderer guter Grund zur Erklärung finden. Ferner will ich nicht mehr wiederholen, welche Wichtigkeit das alte Heiligthum durch das typische Verhältniß desselben für die Kirche des Herrn im n. B. besitzt. Ich will auch nichts von der Liturgik sagen, die jedenfalls durch die Aufschlüsse Jesu Christi über die Opfer und die Opferstätte des a. B. einen bestimmteren und weiteren Gesichtskreis gewinnt.

Wer könnte ferner vergessen der Psalmen, deren aphoristische Anspielungen in den einzelnen Liedern überhaupt, und in den sogenannten Tempelpsalmen insbesondere, einen sicheren und deutlichen Blick in das Wesen

und die Formen des alten Hüttendienstes wünschen lassen, und dazu trägt doch jedenfalls die Kenntniß von der Auslegung Christi in den himmlischen Verheißungen nicht wenig bei. Wie merkwürdig ist es z. B., daß der Psalmist David im Liede 23 seinen Blick zuerst über den Erdkreis und über die Ströme und Meere dahinschweifen läßt, und dann auf einmal übergeht von dieser sichtbaren Schöpfung auf den Berg Gottes, wo nur der Unschuldige wohnen darf und wo dem Könige der Herrlichkeit ein Wohnsitz zubereitet ist. Jedenfalls giebt diese Wendung unserer Vermuthung Raum, als habe schon David im Becken des Vorhofs ein Bild des Wasserelements, ferner im sogen. „Altare von Erde" d. i. mit Erde gefüllt und dazu bestimmt, alle irdischen Dinge zu weihen für Gott, ein Bild der Erde oder ein Heiligungsmittel für alle Adamiten angesehen, und so habe er dann weiterhin in einfacher Ideenassociation zum Zelte Gottes sich erhoben und in ihm das Bild des Himmels gepriesen, wenn er schreibt: „Dort werde nur stehen, wer unschuldig an Händen, rein im Herzen, seine Seele bewahrt und den Nächsten nicht kränket". Das durch die himmelblaue Farbe des Firmaments nach Außen hin ausgezeichnete Zelt stellte ihm alsbald den jenseitigen Himmel, den Ort der Herrlichkeit im Bilde des natürlichen, irdischen dar, wie die Vorhofgeräthe nur auf der Idee von Erde und Meer fußten, um der religiös-sittlichen Anschauung zu dienen. Die reale Schöpfung von Erde, Meer und Himmel dienten, dieß vorausgesetzt, beim alten Zelte, wie Leinwand und Farbe beim Gemälde, nur zur Darstellung einer idealen Welt; daher war in und an der Wohnung kein Stern und kein Bild von Sonne und Mond zu entdecken; daher hatte der Brandopferaltar sein Gestell für sich selbst und diente die Erde blos zur Füllung und Grundlage, kurz es war Alles vermieden, und absichtlich vermieden und beseitigt, was einer naturalistischen

Bedeutung des Gottesdienstes hätte dienen können. Der Leuchter diente eben als Leuchter in der Wohnung Gottes, geheiligt aber durch seine Symbolik in der Siebenzahl, die auch ohne Planeten einen Sinn im Kulte besitzen kann. Der Tisch mit Schaubroden stellte die Betrachtung alles Segens von oben dar; aber ganz unpassend erscheint es, wenn man bei 12 Broden auf einem Opfertische an die Sterne des Thierkreises oder bei den 2 Cherubim an die beiden Halbkugeln der Erde denken wollte. Es fehlt dazu überall das Tertium comparationis, das wie bei jedem Gleichniß auch bei dem Symbole erstes Erforderniß ist. Doch lassen wir es dahin gestellt, ob der Psalmist an genannter Stelle dieser Anschauung sich hingegeben habe; sie liegt zwar nahe, doch kann man sich auch eine andere Ideenassociation denken. Es ist möglich, daß er an Gott als Schöpfer des Himmels und der Erde dachte, und indem er seinen Blick über das feste Land und die Meere hinschweifen ließ, erinnerte er sich desjenigen Punktes auf Erden, welcher zu den ersten und höchsten zu rechnen war, er gedachte Sions und seiner Herrlichkeit, bestimmt dazu, daß man wandle unsträflich vor Gott und den Menschen. Immerhin aber bleibt es doch gewiß, daß die Hütte des Herrn für die Psalmenauslegung von einiger Bedeutung ist. Dieß kömmt eben daher, daß bei diesen heiligen, im lyrischen Schwunge oft aphoristisch abspringenden Liedern das ganze Seelenleben der Gerechten der Vorzeit in Hoffen und Seufzen, mit Loben und Bitten, bei Freud und Leid sich aussprach, und da ist es natürlich, wenn man liest, wie die Heiligen nach den Vorhöfen des Herrn schmachten; wie sie daselbst gleich den Turteltauben in den Nestern die Ruhe suchen für ihre Herzen; wie sie nur die Tage glücklich preisen, wo sie vor dem Hause des Herrn stehen; wie sie da glückselig preisen, die immerdar in diesen lieblichen Wohnungen verweilen. Was das Herz für den Leib und

die Hauptstadt eines Königs für das Reich, und was Christus für die Kirche bedeutet, das war eben auch einst das Heiligthum des Herrn, das war Jerusalem, das war Sion für ganz Israel. Dort wohnte sein Gott, wie bei uns auf den Altären, dort feierte das ganze Volk seine Opfermähler, um sich als eine Familie Gottes und als sein hl. Volk kund zu thun; dort suchte man die Sühne für die Seele, dort erscholl das Wort der Weisheit aus dem Gesetze; dort wohnte sein König und Schützer, dort sprach er Orakel von seinem Throne, wie ausserdem durch die Urim und Thummim im Munde des Priesters beim Anblick des himmlischen Rathes; kurz dort einigten sich alle heiligen und nationalen Interessen als im Mittelpunkte der Offenbarung und heil. Geschichte. Der Sünder holte sich dort Trost, der Fromme stärkte sich im Glauben, der Bürger sah den Glanz seiner Nation, die Mutter weihte ihre Säuglinge, der Gekränkte erhielt Recht, der Gläubige feierte des Herrn Feste, der Levit sang zum heil. Dienste und der Priester verrichtete Gottes Werk. Kein Wunder, wenn sich also im A. T. Alles auf diesen Punkt hinwendet, kein Wunder, wenn auch Christus in seiner feierlichen Amtsrede auf dem Berge zuerst auf den Tempel schaut, um seinen Zuhörern das neue Heiligthum Gottes in wahrhaft vollendeter Form und himmlischer Herrlichkeit zu zeigen. War es doch auch das Haus, wo er selbst einst dem Herrn dargestellt, mit Opfern gelöst, als Israel's Zierde und der Heiden Licht begrüßt wurde; das Haus, wo er in den Vorhöfen das neue Gottes-Reich gepredigt und ohnehin in den Opfern vorgebildet war. War es doch das Haus, zu dessen erster Erbauung sein Stammvater David Schätze gesammelt, und wo sein weiser Ahne, Salomon, seinen Ruhm verewigt hatte. Auch die aphoristischen Sprüche, die der Herr nach den Seligkeiten sprach, zeugen für unsere Auslegung. Abgesehen von dem Gegensatze der Wehe zu den

Selig, die uns der heil. Lukas mittheilt, stimmt es ganz zum Charakter der Hütte als Opferstätte, wenn der Herr sagt: Ihr seid das Salz der Erde; denn dieses kam auf alle Opfer, und das sagt uns, wie die Gläubigen im Tugendleben Gott sich als Opfer weihen sollen, wozu das Lehramt der Priester sie zubereiten soll. „Von einer Stadt Gottes auf dem Berge gelegen" wird da gesprochen, weiset diese Sprache nicht auf unsere ideale Gottesstadt hin? Leuchtet sie nicht in die Welt hinaus, wie der Tempel auf Sion ins Land hinein? Deßwegen, daß dieser Tempel nach den Rathschlüssen des Ewigen zerstört und trotz menschlicher Gegenbemühungen vernichtet wurde, deßwegen darf man nicht glauben, als ob diese religiöse Antiquität bedeutungslos geworden sei. Die Absichten nämlich, welche der Herr mit diesem Zelte und Tempel verwirklichen wollte, die Vorbilder, mit denen er im Schattenrisse daselbst die Geheimnisse des Reiches Gottes vorbildete, die Weissagungen, welche den Symbolen des alten Kultus zu Grunde lagen, kurz die Wahrheiten, welche in diesem Hause versinnlicht waren, geben demselben einen ewigen und stets anregenden Werth. „Der Berg der Anschauung" oder Moriah *), „der Schauplatz Gottes", die Stadt, welche Friedensstätte hieß, und von der man sagte: שָׁמָּה־יהוה „der Herr ist daselbst", Ezech. cp. u. v. u., der Ort, von dem Gott bei Daniel spricht, חֶפְצִי־בָהּ d. i. meine Huld ruht darauf, das Haus, wohin Israel einst sich beim Gebete richtete und Hilfe von seinem Gotte begehrte, das bleibt von höchster Bedeutung für alle Zukunft und für die wichtigsten Lehren unserer heiligen Religion. Gott selbst gab dem Moses zur Hütte die himmlischen Vorbilder, nach denen Oholiab und Beseleel verfahren sollten, er gab auch

---

*) Vrgl. gen. 22, 1 nach der traditionellen Ableitung von מוריה so viel als Sehen, Gesicht von ראה sehen. Merkwürdiger Weise heißt das ganze Land der Offenbarung ebenfalls „das Land von Moriah."

dem David den Bauriß zum Hause des Herrn, dem Tempel, wornach Salomo zur Ausführung schritt; und fürwahr! ein solches Gebäude in der Welt besitzt stets das höchste Interesse; und das muß noch besonders jeden Gläubigen erfreuen, zu vernehmen, wie auch Jesus bei der Bergrede darnach zum sittlichen Tempel des Reiches Gottes in den Seligpreisungen und ihren Verheißungen uns einen auf das Schönste geordneten Grundriß entworfen, einen Grundriß, worauf der hl. Bau statt in bunten Farben im Schmucke beseligender Jubelworte erscheint, und statt des Marmors und Goldes von Säulen der Gerechtigkeit und im Lichte der Tugend glänzt und statt in Fugen und Winkel in gegensätzlich sich entsprechenden Tugendbegriffen zusammenhält, wobei wir statt hölzerner und metallener Geräthschaften die Lösung himmlischer Geheimnisse und Räthsel empfangen.

Veitshöchheim, im Februar 1876.

Gg. Karch.

Inhalts=Verzeichniß zum

II. Theil.

II. Theil.

Die mosaische Stiftshütte; ihre richtige und unrichtige Deutung.

§ 1. Beschreibung des hl. Zeltes.

Die mosaische Stiftshütte war ein bedecktes, hölzernes Gerüst mit zwei Kammern, umschlossen ringsum von einem durch hölzerne Säulen gebildeten Vorhofe. Die zwei Kammern hießen zusammen die Wohnung מִשְׁכָּן oder Zelt אֹהֶל, und die vordere Kammer hieß das Heilige, die hintere das Allerheiligste. Nach der Form bildete die hölzerne und mit Decken von Zeug, Haaren und Leder nach Oben geschlossene Wohnung ein längliches Viereck von dreißig Ellen in der Länge und je zehn Ellen in der Breite und Höhe, so jedoch, daß das Allerheiligste nach allen Seiten hin zehn Ellen und sohin einen Cubus bildete, während das Heilige von der Länge der ganzen Wohnung zwei Drittel, also zwanzig Ellen maas. Dieses Gerüst bestand nun in dieser Form auf drei Seiten aus 48 (= 4 × 12) mit Gold überzogenen Bohlen (קְרָשִׁים), von denen je zwanzig auf die beiden Langseiten, acht aber auf die hintere Breitenseite kamen, während noch fünf vergoldete Säulen auf der vierten Seite den Eingang zur vorderen Kammer und vier Säulen gleicher Art den Eingang zum Allerheiligsten bildeten, das allein von dem Heiligen her zugängig war. Jede Bohle hatte nach Exod. 26, 19

zwei Fußgestelle (אֶדֶן = Piedestal), jede Säule dagegen nur eines; sie waren nach Flavius Josephus in die Erde eingesenkt (*βάσεις ἦσαν ἐπὶ τῆς γῆς ἐρηρεισμέναι*), weshalb auch durch dieselben die gesetzmäßige Höhe des heiligen Baues nicht verändert ward. Jedes Fußgestell zu den 48 Bohlen, nach Jarchi zu Exod. 26 sechs Palmen (= Handbreite) lang und 3 breit, wog nach Exod. 38, 27 ein ganzes Talent (כִּכָּר) Silber (= 3000 Sekel), so daß also diese Gestelle, in die immer die beiden Ecken der Bohlen mittelst Zapfen (יָדוֹת = Handgriffe) eingelassen waren, keine unbedeutende Größe hatten und der Befestigung des Gerüstes am Boden eine ebenso große Stärke verliehen, als die drei Riegel oder Querstangen, die rings um die Langseiten und die Hinterseite her die Bohlen an 3 Stellen zusammenhielten, in der Mitte nämlich sowie oben und unten.

Ebenso wichtig nun wie das Gerüst ist seine Bedeckung anzusehen. Diese bestand aus vier Decken, wovon die unterste aus Byssus, die folgende aus Ziegenhaaren, die dritte aus Widderleder und die äußerste aus Tachasfellen bestand. Die unterste war zusammengesetzt aus zehn Teppichen, so daß sie vierzig Ellen in der Länge und achtundzwanzig Ellen in der Breite maas, um das ganze Gerüst zu umfassen. Von den zehn Teppichen waren aber immer fünf zusammengenäht, so daß diese Decke zwei gleich große Hälften bildete, die dann mit goldenen Hacken mittelst 50 hyacinthfarbiger Schleifen zusammengehalten werden sollten. Die Gelehrten streiten nun darüber, ob dieselbe blos über den Plafond gespannt gewesen und dann über das Gerüst hinaus gehangen und die Außenseite bedeckt habe, oder ob sie neben dem Plafond auch über das ganze Innere der Wohnung tapetenartig gehangen habe. Für letztere Meinung spricht sich Bähr, Thalhofer, Bonfrer, Torniello aus; für die andere der Franziskaner Smits Exodus elucidatus, Ferdinand Fridrich, Symb. der mos. Stiftshütte S. 12., Haneberg mit Allioli, religiöse Alterth. Theil I., Philo und Flavius Josephus (Antiq. III, 6, 4. Phil. de vita Mos. l. III) und Lundius. Die Gründe der esteren stehen vielleicht denen der letzteren nach; diese aber sagen: Wenn diese Decke inwendig gehangen wäre, so sieht man nicht ein, worauf sie geruht hätte. Weder die Schrift noch ein Rabbi noch ein jüdischer Schriftsteller erwähnt Stangen oder

Hacken zu deren Befestigung, da doch sonst alles bis auf Zapfen, Schleifen und Hacken beschrieben wird. Hing sie aber nach Außen, so ruhte dieselbe auf den Brettern und wurde von den andern aufliegenden Decken angehalten. Wäre diese Decke innen ausgespannt worden, so hätte wohl Moses auch diese Abweichung von der Anbringung der übrigen Decken bestimmen müssen. Will man sodann die Kostbarkeit dieser Decke zum Besten der inneren Verzierung in Anspruch nehmen oder sagen, daß dieselbe wohl deßwegen mit den hl. Farben und Cherubim geschmückt gewesen, so vergießt man, daß die Vergoldung des Gerüstes der Schönheit und Kostbarkeit dieser Decke nichts nachsteht, daß auch die andren Außendecken durch Farbenpracht leuchteten und Moses das Aeussere ebenfalls bedachte, sowie daß die Cherubim der Decke füglich oben am Plafond erscheinen konnten. Auch war der Tempel Salomons innerlich nicht mit Decken und Tapeten, sondern mit Vergoldung des Tafelwerks geziert; der Tempel war aber sonst in allen wichtigen Erscheinungen nach der Einrichtung des Zeltes gemacht. Wenn Bähr ferner sagt: „diese Tapete heiße öfter schlechthin: die Wohnung, wie die zweite von Ziegenhaaren schlechthin: „das Zelt“, so beweist dieß ebenfalls nicht genau das, was es beweisen soll. Es ist zwar wahr, daß der Entwurf der Stiftshütte mit den Worten beginnt Exod. 26, 1: „Mache die Wohnung aus zehn Teppichen“ und V. 7: „Mache Teppiche von Ziegenhaaren zum Zelt über (על) die Wohnung“, oder V. 6 nochmals von der untersten Decke: „Füge die Teppiche zusammen, daß es eine Wohnung ist“ und bei der zweiten Decke V. 11: „Füge das Zelt zusammen, daß es Eines ist“ und im gleichen Sinne Exod. 40, 18, 19. Eben darum bemerkt Gesenius, dem Bähr gefolgt zu haben scheint, man habe bei größeren Zelten אהל und משכן unterschieden und mit jenem die äußere, meistens aus Fellen bestehende, und mit diesem Worte die innere Zeltdecke bezeichnet. Gesenius beruft sich hiebei aber eben nur auf die hieher bezüglichen Stellen Exod. 26 und 36. Allein unter dem Artikel משכן hätte Bähr finden können, daß sich Gesenius, der ihn hier wohl verleitete, widerspricht, wenn er daselbst nun aus Exod. 26, 7, einer schon für die erste Meinung citirten Stelle, folgert, daß mischcan das Brettergerüst im Gegensatze von אהל der darüber befindlichen Decke be-

zeichne. Diese Behauptung entspricht nun auch der Natur der Sache, weil eben eine Decke keine Wohnung ausmacht, sondern nur decket. Daraus folgert also nun keineswegs, daß die kostbare Decke schon eine Wohnung bilden konnte, wenn sie nach Innen hing; sie bildete die Wohnung gerade nur dadurch, daß sie dieselbe oben bedeckte, nicht dadurch, daß sie nach Innen die Wände überspannte. Oben bedurfte das offene Gerüst eine Bedeckung, nicht aber an den Seiten, um eine Wohnung darzustellen. Oben also sollte sie das Heiligthum schließen gleich den Vorhängen an den Eingängen, die ihr ohnehin Exod. 26, 31 ähnlich waren. Außerdem ist aber der Begriff von mischcan und ohel auch nicht so streng zu scheiden, schreibt Friedrich, weil nach Bähr's eignen Worten p. 77 die Namen beth, ohel, mischcan oder Haus, Zelt und Wohnung beim Hebräer einen und denselben Begriff bezeichnen und durchgehends mit einander wechseln, z. B. 2 Sam. 7, 6. Auch machen Decken von Ziegenhaaren absolute für sich allein nicht immer ein Zelt, da noch gewöhnlicher hiezu Felle und Häute dienten, wie hier gerade auch. Ein Hauptgrund aber, der wohl die Ansicht Bähr's und seiner Meinungsgenossen ganz unmöglich macht, wie Friedrich meint, liegt in der Bestimmung, welche Exod. 26, 12, 13 in Betreff des Ueberschießens der oberen haarenen Decke über die untere gegeben ist. Die Haardecke bestand nämlich aus 11 Teppichen, einem mehr, als bei der Byssus-Decke der Fall war. Sie bestand sohin nicht wie diese aus zwei gleichen, sondern zwei ungleichen Hälften, indem die vordere Hälfte aus sechs Teppichen, die andere aus fünf zusammengesetzt war. Nun hatte Moses befohlen, daß vorn beim Eingang zum Heiligen der sechste Teppich sollte verdoppelt d. i. zur Hälfte umgeschlagen werden. Es heißt nämlich: „Den sechsten Teppich sollst du doppelt legen vorn beim Zelt" Exod. 26, 9. Dieß verstehen aber einige also: die Hälfte des sechsten Teppichs sei um 2 Ellen zurückgeschlagen worden (denn jede Decke, die unterste wie die häärne hatte rücksichtlich der Breite gleiches Maas, nämlich vier Ellen); die anderen zwei Ellen seien aber als Ueberschuß am Hintertheile des hl. Baues übergehangen. Die Ueberdecke habe ja 11 Teppiche gehabt, jeder 4 Fuß breit, das habe im Ganzen 44 Ellen in der Breite gegeben. Die Unterdecke habe aber nur 40 Ellen in der Breite gehabt, weil 10 Teppiche, à 4 Fuß breit, 40 Ellen in der Breite

gebe. Wie rücksichtlich der Breite rechnet Allioli auch in die Länge und sagt: Von den 10 Byssus-Teppichen war jeder 28 Ellen, von den elf Ueberdecken war jeder 30 Ellen lang. Die Länge habe sohin um zwei differirt und sei daher die Ueberdecke eine Elle vorn und eine hinten übergehangen in der Länge. Rücksichtlich dieses Punktes läßt nun Friedrich wider Bähr, der sich gegen alles Ueberschießen erklärt, sich also vernehmen: „Es heiße Exod. 26, 12 u. 13: „„Aber von der Ueberlänge an den Teppichen der Hütte soll der überschießende halbe Teppich überhängen am Hintertheile der Wohnung, und die Elle, die hier und die andre, die dort von der Länge der Hüttenteppiche überschießt, die sollen überhängen an den beiden Seiten der Wohnung, sie zu bedecken." „So übersetze der unpartheiische von Meyer. Bähr läugne nun freilich, als ob dieß so zu verstehen sei, daß die obere Ziegenhaar-Decke über die untere (auf der Außenseite des Gerüstes hängend gedachte) Tapete auf jeder Langseite des Gerüstes um eine halbe Elle hinaushängen sollte. Denn das mit „darüber hinaushangen" übersetzte Wort סרח heiße nicht darüber hinaushangen, sondern zuerst „hingerissen sein, hinstrecken, sich ausdehnen, im Niphal ausgegossen oder ausgedehnt sein." Während er sich aber dabei auf Gesenius' Wörterbuch beruft, unterläßt er zu bemerken, daß Gesenius auch die Bedeutung „überflüssig sein, überhängen, retundare" angenommen und nachgewiesen hat. „Zudem, fährt Friedrich fort, heiße hier תִּסְרַח nicht „soll überhangen, sondern soll „herabhangen" so kann auch סֶרַח im Anfang von Vers 12 nicht heißen: die Ueberlänge, sondern nur: das Herabhangende. Da käme die nichts sagende Bestimmung heraus: Das Herabhangende soll herabhangen! —" Wir wollen nun diesen Streit der Theologen über das Verhältniß der untern zur häärenen Decke nicht weiter führen; derselbe hat für die Auslegung des Herrn keinen nähern Bezug. Wichtig erscheinen hiefür uns nur folgende andere Momente: 1) daß die Hütte bezeichnet ward als Zelt und Wohnung, denn die Zubereitung dieser hat den nächsten Bezug auf das Volk Gottes als lebendigen Tempelbau; und 2) die Auflegung der unteren wie der oberen Zeltdecken; denn dieser Umstand begründet in manchen Punkten die Analogie zu den Verheißungen vom Himmel, der öfter in der hl. Schrift mit einem Zelt verglichen wird, das über unseren Häuptern aus-

gespannt dasteht. Näher weist darauf noch hin, daß von den zwei Lederdecken die eine zwar aus rothgefärbten Widderfellen und die andere von Tachashäuten, die oberste aber gerade aus himmelblaugefärbten Tachasfällen bestand. Dadurch gewann nämlich der ganze Bau schon das Aussehen einer auf den Himmel hindeutenden Stätte.*) Nicht minder ist wichtig und spricht 3) für den himmlischen Charakter des Baues gerade der Umstand, daß auch Cherubim in das Byssusgewebe sollten eingewebt sein Exod. 26, 1 hebr. Text. Von gleicher Wichtigkeit bleiben noch 4) die Farben, wovon wir später erst reden werden; und auch das ist 5) nicht gleichgültig, daß die beiden Unterdecken in zwei große Hälften zerfielen, von denen immer bei der Byssusdecke fünf mit fünf, und bei der Haardecke sechs und fünf Teppiche zusammengehörten zu Einem Ganzen Exod. 26, 6 u. 11 und beide mit 50 Schleifen versehen gerade da sollten zusammenhängen, wo unten im Gerüste das Heiligthum durch einen mit Cherubim geschmückten Vorhang vom Allerheiligsten getrennt war. Exod. 26, 33, hebr. Text. Der himmlische Charakter der Wohnung erscheint hiedurch einerseits als Bild eines doppelten Verhältnisses in den jenseitigen Gütern, wie die Theilung des Gerüstes eine Doppeltheilung des lebendigen Tempels versinnlicht; andererseits zeigt noch der Ausdruck, daß trotz der Theilung die Decke doch jedesmal „nur Ein Ganzes (אחד) bilden soll", auch die Gleichartigkeit der himmlischen Wohnungsräume unumwunden und zwar so an, wie die wiederholte Verheißung „denn ihnen ist das Himmelreich" es erfordert, da diese allgemein ist und auch das Ganze umfaßt, obgleich wir anderswo den Beweis suchen.

Noch hätten wir kurz des Inhalts oder der hl. Geräthe zu denken, welche in jedem Theile der Hütte, im Heiligen und Allerheiligsten, sich vorfanden. Auch ist zu erwähnen, daß man von den Geräthen der Wohnung ausdrücklich alle zufälligen Einlagen und Weihegeschenke ausscheiden muß. Denn die Aufbewahrung eines Gomer Manna und die Niederlegung vom

*) Eitle Vermuthungen der Theologen sind es wohl, wenn sie meinen, bei schönem Wetter und bei Festen seien sämmtliche obere Decken weggezogen oder aufgestülpt worden, damit man die untere Prachtdecke habe sehen können. Flavius Joseph Antiq. lib. 3 c. 5 behauptet solches blos vom Vorhange, der mit der Byssusdecke gleiche Farbenpracht hatte.

Stabe Aaron gehören nicht zu den symbolischen Attributen der Hütte in ihrer Eigenschaft als himmlische Wohnung Gottes bei seinem Volke, sondern dienten lediglich zur Verewigung geschichtlicher Thaten Gottes. Hat auch der hl. Apostel Paulus dieser zwei Beilagen im Briefe an die Hebräer als Vorkommnisse im Heiligthum erwähnt, so folgt daraus nicht, daß dieselben zur Hütte selbst gehörten, da ihrer weder bei der Aufrichtung des Zeltes noch bei den Befehlen über dessen Einrichtung gedacht wird und weil man außerdem auch das Schwert Goliaths, die goldenen Afterbeulen und Mäusefiguren als Andenken an die Strafgerichte der Philister, und dergl. als wesentliche Bestandtheile der Hütte erklären müßte, was gegen die Natur der Sache verstößt. Diese Anschauung der Sachlage theilen daher nicht blos Protestanten, sondern auch katholische Ausleger, wenn sie bei Beschreibung der Hütte auf diese Einlagen keine weitere Rücksicht nehmen. Weil indessen von jedem Hauptgeräthe der hl. Wohnung an seiner Stelle besonders gehandelt wird, so erwähnen wir hier blos kurz deren Namen. Im Heiligthum stand nämlich unmittelbar vor dem Vorhang in der Mitte und in gleicher Linie zum äußeren Altar des Vorhofs der goldene Weihrauchaltar. Zur Linken befand sich herwärts gegen den vorderen Eingang der siebenarmige Leuchter und gegenüber der Schaubrodtisch. Im Allerheiligsten dagegen trug die Lade des Herrn so zu sagen als Ein Ganzes die Cherubim auf dem Thron Gottes, der als Mittelpunkt des ganzen Cultes und als erstes Geräthe anzusehen ist, genannt Kapporeth oder Sühngeräthe, Sühndeckel, da er zugleich die unter ihm stehende Lade bedeckte. In der Lade selbst lagen die zwei Tafeln des Zeugnisses oder der Dekalog, das Denkmal aller Offenbarung an Israel und Symbol des göttlichen Bündnisses.

Wir gehen nun von der Wohnung des Herrn zum Vorhof (חָצֵר) über, der auf allen vier Seiten die Hütte umfaßte und wie die Hütte und fast alles an und in der Hütte ein Viereck bildete. Er hatte eine Länge von 100 und eine Breite von 50 Ellen. Auf jeder Langseite standen 20 (2 × 10) Säulen von Holz mit ehernen Füßen unten und oben mit silbernen Knöpfen oder Kapitälen wahrscheinlich von Laub und Blumenwerk. Auf der westlichen Breite-Seite standen in gleicher Fassung zehn Säulen und östlich am Eingang standen ebenso viel, nur

mit dem Unterschied, daß links und rechts vom Eingang immer drei, also zusammen sechs und außerdem noch vier als Pfortenpfosten angebracht waren. Einige wollen nun behaupten, der Vorhof habe nicht sechzig Säulen gehabt, sondern nur 56; Bähr und Allioli stellen diese Meinung auf, weil sie annehmen, daß die Ecksäulen zugleich für die Breite und Länge gegolten hätten und sohin nicht zweimal gerechnet werden konnten. Der Text der hl. Schrift spricht jedenfalls ausdrücklich von 10 an den beiden Seiten in der Breite und von 20 an den beiden Seiten in der Länge. Fridrich vertheidigt nun insbesondere die Zahl 60, und obschon die Symbolik der Zahl (5 × 12 = 60) hiebei gerade nicht in Betracht zu nehmen ist, wird man sich wohl an diese Zählung halten müssen. Leicht könnte man denken, es hätten muthmaßlich beide Parthsien Recht, weil die Ecksäulen an der Hinterwand des Zeltes תְּאֳמִים d. i. διδυμοι = Zwillinge, also Doppeltsäulen heißen. Dieser Umstand könnte der schwierigen Lösung troß dem Widerspruche Bähr's gegen die Ansichten von Mayer einen bequemen Ausweg gestatten (vergl. Bähr's Symb. I. S. 56. Exod. 26, 24), wenn nur dadurch auch ein Schluß auf die vorderen Ecksäulen gemacht werden könnte und sohin vier, nicht blos zwei Säulen in Abzug kämen. Hierüber kann jedoch immerhin die Controverse offen bleiben; nur möchte ich soviel hier bemerken, daß die Zahl 56 durch die Achtzahl in den Seligpreisungen bezüglich der vier Doppeltstufen der Heiligen ein ganz besonderes Interesse erregt. Denn die Achtzahl in der Zahl der Heiligung d. i. mit der Siebenzahl vermehrt, giebt eben 56, die Zahl der Vorhofsäulsn. Und im Vorhof steht eben das heilige Volk bei seinem Gotte. Doch lassen wir dieß für jetzt ganz unbeachtet, um so mehr, als Keil bemerkt: Wären die Ecksäulen, wie Bähr und Winer annehmen, doppelt gezählt, wären es also nur 56 Säulen gewesen, dann würde doch wohl der Vorhof nur 95 Ellen lang und 45 Ellen breit geworden sein, da er nach Exod. 27, 18 doch 100 Ellen lang und 50 Ellen breit sein sollte. Fridrich beruft sich seinerseits auf Exod. 27, 9—16 und 38, 9—19, wonach 100 Ellen von Byssus als Vorhang für 20 Säulen, 50 Ellen für 10 an der hinteren Breitseite und für je 3 Säulen rechts und links am Eingang 15 Ellen, also 30 Ellen, und für die übrigen 4 Säulen nochmals ein Vorhang von 20 Ellen dienen sollen.

Dieß mache zusammen 300 Ellen Vorhang, 100 + 100 nördlich und südlich, 50 westlich und (2 × 15 + 20 =) östlich, woraus zu schließen ist, daß auch von Säule zu Säule eine entsprechende Entfernung zur Ausbreitung des Vorhangs angenommen werden müsse. Auch beruft er sich auf Philo, der de vita Mos. cp. 3. p. 667 Frankf. Ausgb. 60 Säulen im Ganzen annimmt, jedoch mit einem Beisatz, der seine Bestimmung jedenfalls dunkel machte, denn er schreibt: „Der Säulen seien im Ganzen 60 gewesen, zu vertheilen auf die Länge 40, auf die Breite aber acht, nach beiden Seiten die Hälfte.“ Bezieht sich in diesen Worten der Ausdruck „nach beiden Seiten die Hälfte“ blos auf die letzten Worte „auf die Breite“, so kommen (2 × 8) 16 Säulen heraus, allein 16 + 40 geben nimmermehr 60, sohin ist es nicht gewagt, zu vermuthen, der letzte Beisatz beziehe sich in Uebereinstimmung mit der Schrift auch auf die Worte: „40 in die Länge“, weil ja zwei Längen zu 20 die Hälfte von 40 in sich schließen; und dann ist der Ausdruck: „in die Breite 8“ oder griechisch: πρὸς δὲ τὸ εὖρος in πρὸς δὲ τὸ εὖρος εἴκοσι zu verändern, was außer der Natur der Sache auch die nicht ganz heterogenen Schriftzüge zwischen ὀκτώ und εἴκοσι zulassen. Außerdem bemerkt derselbe ganz richtig, bei den Angaben Exod. 27, 9—15 und 38, 9—15 sei bei Zählung der Säulen in den Langseiten immer nur Eine Ecksäule gezählt, weil, wenn beide Ecksäulen gezählt wären, nicht 20, sondern 21 Säulen zu den 100 Ellen Umfang auf jeder Seite gehört haben würden; ebenso hätte Moses bei der hinteren Breitenseite statt 10 jedenfalls 11 Säulen stellen müssen, wenn beide Säulen immer wären zusammenzunehmen. Deßgleichen hätte Moses am Eingang statt 6 Säulen 7 gezählt, und statt 56 müßte man vielmehr bei dieser Voraussetzung eher 64, also vier mehr statt vier weniger nehmen. Wenn daher aus Winkelmann's Baukunst die Bemerkung beigebracht werde, daß die Alten bei hl. Gebäuden die Ecksäulen doppelt gezählt hätten, so müsse diese Angabe entweder auf einem Mißverständniß beruhen oder es dürfte davon auf die mosaische Stiftshütte keine Anwendung gemacht werden. Ohnehin ist es richtig, daß die Zahl der 56 Säulen um den indischen Somnath-Tempel nicht zum Beweise für ein gleiches Verhältniß beim Vorhof der alten Stiftshütte mit Zuverlässigkeit beigezogen werden kann. Winer erkennt nun an, daß der Text uns nötige,

die Zahl 60 festzuhalten, glaubt aber doch der Rechnung Bähr's Beifall geben zu müssen, indem er meint, (Art. Stiftshütte) die Ecksäulen seien doppelt gezählt. Jede Breitseite hätte sonst 11 Säulen, wenn nur 10 ihr allein zugehörten. Es könnten auch 50 Ellen Teppich in Distanzen von 5 Ellen nur an 11 Säulen aufgehangen werden. — Die 5 Ellen Ueberschuß am Umhängeteppich auf jeder Seite kämen entweder auf Falten, welche durch die Befestigung des Teppichs an den Säulen bewirkt wurden, oder auf die Stärke der Säulen. — Auch träfe die Bähr'sche Rechnung, 10 Säulen auf den breiten Seiten mit Einschluß der Ecksäulen anzunehmen, mit dem Teppichmaaße des Vorhanges überein. Die 3 auf jeder Seite des Eingangs stehenden Säulen trugen dann je einen Teppich von 15 Ellen, die vier in der Mitte befindlichen Säulen aber den Vorhang. Doch wir bedürfen für unsre Auslegung keine weitere Erörterung. Dieser Vorhof nun stellt in der Byssusfarbe seiner Vorhänge oder in der weißen Farbe als der Farbe der Heiligkeit den Ort der Versammlung der Heiligen dar. Israel's Priester und Volk versammelte sich daselbst vorm Eingang der Hütte wo sich zwei Geräthe befanden, der Brandopferaltar und hinter ihm seitwärts das Becken für die Priester, woraus im salomonischen Tempel das eherne Meer entstand. Da sich nun Volk und Priester täglich vor dem Altare einfand, um da zu opfern, so läßt sich natürlich denken, daß, wie alle Archäologen auch annehmen, die hl. Hütte vorn innerhalb des Vorhofs etwas zurückstand, damit dadurch mehr Platz für die versammelte Gemeinde gewonnen wurde. Dieß die kurze Beschreibung des alttestamentlichen Heiligthums, das einst in Israel alle Andacht und Gottesverehrung concentrirte und die Kirche des neuen Bundes im Grundrisse ebenso gewiß darstellte, als Israel's Kult überhaupt die Schattenbilder der christlichen Zeit darbot. Von ihren Hauptgeräthen im Einzelnen reden wir erst später, wenn wir den Vergleich zwischen dieser Hütte und dem Lohne der acht Seligkeiten speciell nachweisen.

§. 2. Die Bedeutung der Stiftshütte; a) Gottes Wohnung.

Bei allen sinnenfälligen Gegenständen fragt der Mensch nach deren Zweck und Bedeutung; man will wissen, wozu sie

dienen, weswegen sie vorhanden seien. Sieht man die Gestalt eines Menschen einher wandeln, so fragt man zuerst, wer er sei, und welche Absichten er verfolge; hat jemand Holz und Steine zusammengeführt, so will man wissen, wozu all das Material ihm dienen solle. So fragt sich nun auch, wozu sollte der Bau dienen, dessen Gerüste und Decken, dessen Kammern und Geräthe uns eben zur Kenntniß gekommen sind? Was bedeutete er für Israel und für Gott, was für die ganze Religion und Offenbarung? Schon Viele haben diese Frage zu beantworten gesucht und haben sich in weitläufigen Forschungen darüber einen Namen verdient. Sie verfolgten dabei theils das Interesse der Wissenschaft, theils der Erbauung; nur einige suchten dabei selbst ihren irreligiösen Vorurtheilen zu dienen. Die Antworten so vieler Gelehrten lauteten je nach ihrem Standpunkte oft sehr verschieden, theils im Ganzen theils im Einzelnen. Wir glauben nun als kurzgefaßten Ausdruck unserer Antwort behaupten zu müssen: *Die mosaische Stiftshütte war die Wohnung Gottes bei seinem Volke in Form eines Zeltes, um Israel hier zu heiligen und die himmlische Gemeinschaft mit Gott für das Diesseits und Jenseits darzustellen, und sie war dieß wie die ganze Geschichte Israels mit typischer Bedeutung.* Wir beabsichtigen nun beim Nachweise dieser Behauptung lediglich den Zweck, die Ehre Jesu Christi dadurch in einem neuen Punkte zu begründen, daß er uns in den acht Seligpreisungen eine nach Form und Gedanken ganz überraschende Auslegung des alttestamentlichen Heiligthums geschenkt hat. Wir beabsichtigen nichts weiter, als zu zeigen, daß allein und nur nach dieser Auslegung Christi alle Widersprüche und Irrungen derjenigen Gelehrten sich vereinigen lassen, welche über diesen höchst wichtigen Gegenstand mit gläubigem Sinne und religiöser Wahrheitsliebe geschrieben und nachgedacht haben. Wir haben darum nur das Interesse der Wahrheit im Auge, ein Interesse, welches ebensowohl den freudigen Beifall jeder edlen Seele als auch die Anerkennung all jener Forscher beanspruchen kann, die sich auf dem weitläufigen Gebiete der alttestamentlichen Offenbarung im Dunkel seiner heiligen Ceremonien nach einem zuverlässigen Führer umzusehen pflegen.

Gott, in dem wir alle leben, uns bewegen und sind, redete

einst schon mit den ersten Eltern und den hl. Erzvätern. Er wandelte mit ihnen, zeigte sich ihnen durch Engel und war ihr Lehrmeister und Führer. Wir lesen, wie einst Abraham den Befehl bekam, „vor Gott zu wandeln", und durch den Schöpfer des Himmels und der Erde „in das Land, wo man Gott sieht" (Moriah) vergl. Gen. 22, 2 und 14, geführt wurde. Die hl. Stätten Phanuel und Bethel geben Zeugniß, wie Gott auch mit Jakob jenen Verkehr unterhielt, den er von jeher mit den Gerechten gepflogen. Die Frommen suchen Gott in ihren Gebeten und Werken, ihr Hoffen und Thun zielt überall auf die Ehre des Herrn und die Ruhe in ihm. Dagegen sucht aber auch der Ewige die Seinigen, und von jeher „kam der Vater und sein Sohn, das Wort, zu jenen, welche seine Gebote halten und machte Wohnung bei ihnen". In diesem Sinn nun haben wir auch den Befehl Gottes zu verstehen, daß Moses für Israel ein Heiligthum errichten oder die Stiftshütte bauen sollte. Einerseits pflegt der Mensch an gewissen geeigneten Orten und in symbolischen Vorkehrungen dem Gedanken an Gott und die ewigen Wahrheiten Nahrung zu geben; andrerseits gefällt es aber auch dem Herrn, diesem Bedürfniß, welches er selbst zuvor in unsre Brust gelegt hat, mit seiner Gegenwart unter vielen Gnadenerweisen entgegenzukommen. Wenn wir daher die Stiftshütte in ihrer geistigen Bedeutung verstehen wollen, so müssen wir zur Erforschung ihres Zweckes auf alle jene Orte und Gelegenheiten achten, wo es einst Gott gefiel, unter den Menschenkindern zu sein. Nach dem Inhalte der hl. Geschichte können wir sie unbedenklich auch mit dem Paradieße vergleichen, wohin Gott einst den Menschen versetzte, um seine Seligkeit zu begründen und zu genießen. Die Hütte des Herrn war auch den Frommen im A. B. ein wahrer Lustgarten für die Seelen. Sie seufzten nach ihren eignen Worten darnach wie nach einem Orte voll Wonne und Freude. Ein Tag im Hause des Herrn galt ihnen mehr als tausend andere in den Häusern der Sünde. Sie erfüllten daher die Vorhöfe des Herrn mit steten Lobgesängen und sagten: Tretet ein vor dem Angesichte des Herrn mit Frohlocken und wisset: Lieblich ist der Herr und ewig sein Erbarmen. Vom „Baum des Lebens" gab einst Gott seinem Volke da zu essen bei den für das Opfer am Kreuzbaum vorbildlichen Friedopfern. Da ließ er Israels Gerechte mit den

Kleidern der Heiligkeit bedecken, wenn sie wie Adam in Reue ihre Blöse erkannten; da ließ er den Segen verheißen, um den Fluch über die erste Sünde zu vernichten, und die Feindschaft wider die Werke des Teufels durch heilige Gebote stets erneuern, bis ihm der Kopf zertreten würde. Da war die Nähe des Herrn auf dem Gnadenthron und dem Altare jenem Strome zu vergleichen, der einst in vier Flüssen die Oberfläche der Erde erquickte; denn die Gnade des Herrn ergoß sich von da über Israel und alle Völker. Denn wenn der Gott Israels in der Hütte bei seinem Volke weilte, so segnete er von diesem Punkte aus auch alle übrigen Völker, um sie aus der Irre zu sich herbeizurufen. Wie Adam im Paradiese die Eva erhielt, so bewarb sich der Herr in den Vorhöfen seines Hauses um die Liebe seiner Kinder und versicherte, wie er Israel als seine Braut in das Hochzeithaus seiner himmlischen Wohnung aufzunehmen hier zugegen sei in Mitte des Volkes. Auch schmückte er diese Hütte mit der Obhut himmlischer Geister, da er sein Heiligthum mit Cherubimgestalten bedeckte und bedeuten ließ, daß hier nicht Sünder, sondern nur Gerechte wohnen dürften, wie er es einst mit dem Cherubim vor dem Eingange des Edens schon verkündigte. Wie mit dem Heiligthum des Paradieses, so dürfen wir auch die Hütte des Herrn mit allen jenen Oertlichkeiten vergleichen, wo einst die Gerechten Gott ihre Opfer brachten, der Ewige aber den Menschen seine Gnade erwies. Hier sah er auf Israels Opfer, wie auf das des Abel, und entbrannte sie zu seinem Wohlgeruche im himmlischen Feuer. Hier rief Israels Volk Tag für Tag den Namen Gottes an, gleich Enos, von dem es heißt, daß er zuerst Gebet und Gottesdienst in Aufnahme gebracht habe. Hier roch der Herr den Geruch der Brandopfer wie in Noe's Zeiten und setzte statt des Regenbogens die Sprengungen des Blutes zu Zeichen seiner Versöhnung und ließ die Sonne seiner Gnade in blutigen Tropfen leuchten. Hier stand in Salem Jahrhunderte lang das Priesterthum aus den Nachkommen Abrahams in Levi's Geschlecht und opferte mit Widdern und Thieren, bis der wahre Isaak blutig geopfert und Melchisedech's Priesterthum an seine Stelle eingesetzt wurde. Hier stand das Zelt des Herrn unter den zwölf Stämmen, damit Gott, der in der Hütte Abrahams Einkehr nahm und mit Isaak und Jakob in Verkehr stand, ihrem Samen nicht geringere

Gunst erwiese, sondern von einer Zeit zur anderen in gleich-inniger Gemeinschaft mit seinen Heiligen stehe. Gerade durch die Errichtung der Hütte konnte Israel stets wie Abraham vor Gott wandeln, durch die Altäre des Herrn erkannte es, daß die Stätte Bethel in seiner Mitte verewigt sei, und wenn Chanaan und in diesem Lande Moriah der Ort sein sollte, wo man mit Abraham Gott sehen sollte, so konnte dieß nicht schöner erfüllt werden, als dadurch, wenn Gott einst in diesem Lande bei seinem Volke Wohnung nahm, wenn er mit dem Zelte in dieses Land zog und daselbst verblieb, ja selbst später auf Moriah das Zelt befestigen ließ. Gerade wie Gott einst den Abraham in dieses Land führte, dort bei ihm verweilte und ihn segnete, endlich aber auf demselben Moriah den vollsten Beweis seiner Bundestreue von ihm verlangte und erhalten hat, ebenso gestalteten sich alle Dinge für seine Nachkommen, als Moses die Stiftshütte errichtete, und man kann den Zweck derselben unmöglich anders auffassen und verstehen, als schon in diesen Erscheinungen Gottes unter den Menschen der Vorzeit angedeutet liegt.

Bis zu gewissen Grenzen kann diese Wohnung Gottes auch mit der ganzen sichtbaren Schöpfung verglichen werden. Wenn es auch nicht zuläßig ist, das Innere der Wohnung mit dem Universum oder der äußeren Welt in Analogie zu stellen, (wie es einige gethan haben und noch näher erörtert wird), so bleibt es doch, wie wir später noch näher hören werden, nicht unpassend, rücksichtlich der Hauptbestandtheile dieses Zelttempels auf jenen Tempel der Natur hinzuweisen, in welchem sich Gott allen Völkern kund thut und in welchem bisher auch alle Völker z. B. jeder Aegypter, Römer und Grieche ein Haus des Schöpfers erkannten.

Nach der alttestamentlichen Anschauung besteht nämlich das Universum aus zwei großen Theilen, Himmel und Erde. Darauf verweiset, um hier von anderen Stellen abzusehen, schon der Name Gottes „Schöpfer Himmels und der Erde", darauf weiset der erste Vers der Genesis mit den Worten: Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde. Die ganze Schöpfung wird nach Abschluß des Sechs-Tage-Werks einige Mal noch in cap. 2 einfach mit denselben Worten bezeichnet, da es z. B. heißt: „Also ward vollendet Himmel und Erde und ihr ganzer Schmuck;"

„das ist der Ursprung des Himmels und der Erde.“ V. 4. Wenn nun sehr häufig neben der Erde auch des Meeres gedacht wird, dann finden wir im offenen Vorhofe die schönsten Analogien zum sichtbaren Theile des Weltganzen nach unten hin, wir haben im Altare von Erde und im Priesterbecken, später das eherne Meer genannt, nicht zweifelhafte Symbole für Erde und Meer. Dagegen läßt sich mit der Hütte, die äußerlich ganz himmelblau bedeckt war und in ihren sonstigen Eigenthümlichkeiten als Sinnbild des unsichtbaren Himmels verglichen werden muß, ohne Bedenken ein Hinweis auf den sichtbaren Himmel nachweisen. Obgleich nämlich an dieser Decke von himmelblauer Farbe gar keine Sterne erscheinen, so läßt sich doch außer der Form schon der Umstand günstig an, daß die hl. Schrift z. B. Psalm 103/104 vergl. Psl. 92/93 und Job. 36, 29 den sichtbaren Himmel als ein „Zelt“ bezeichnet, welches Gott in der Höhe ausgespannt und wo er „im Dunkel“ von Wolken und in Feuerblitzen nicht unähnlich wie in der Hütte hinter Rauchwolken und blitzenden Strahlen von seinem goldenen Thron herab zugegen erscheint und wie dort im Donner, hier von der Kapporeth und dem Sinai in der Hütte herabredet und sich offenbart. Im Uebrigen ist ja die sichtbare Schöpfung Gottes ohnehin eine Erscheiungsform von Gottes Allmacht und Allgüte, eine symbolische Predigt seines Daseins und Wirkens, Gott waltet, wirkt und offenbart sich in diesem Tempel, auch Weltdom genannt, für alle Völker ohne Unterschied, gerade wie er zu speciellen Gnadenerweisungen sich in ähnlicher Weise für Israel in seiner Stiftshütte niederließ. Und wenn jemand an dieser Zusammenstellung Anstoß nehmen wollte, so erinnern wir nur einfach an den Psalmisten David, welcher im Psalm 18 auf gleiche Weise von dem Zelte Gottes in der Sonne und von der hehren Predigt der Himmelskörper an alle Völker und Lande Veranlassung nimmt, zum Zelt des Zeugnisses überzugehen, um die noch herrlicheren Kundgebungen Gottes in seinem Gesetze zu besingen.

Daß wir jedoch die Hütte zunächst nur als eine Wohnung Gottes bei seinem Volke anzusehen haben, leuchtet aus den Worten Gottes selbst hervor. Als Moses den Befehl zum Hüttenbau erhielt, sprach Gott Exod. 25, 8: „Sie sollen mir ein Heiligthum (mikdasch) machen und ich will wohnen (שָׁכַנְתִּי)

in ihrer Mitte." Dieser Text ist maasgebend und gestattet keine andere Auslegung, als diese, die Stiftshütte sei als eine göttliche Wohnung d. i. als eine geweihte Stätte anzusehn, wo es Gott gefallen, mitten unter den Wohnungen Israels ein Haus zu haben, um seine Gegenwart kund zu thun. Gott wollte sohin dadurch Israels Volk mit demselben Vertrauen erfüllen, mit welchem Kinder beseelt sind, wenn sie ihre Eltern um sich sehen, er wollte seinen Dienern einen Ort zubereiten, wo sie vor seinem Angesichte oder in den symbolischen Erscheinungen seiner Person sich um ihn schaaren und zu ihm beten und opfern konnten. An unzähligen Stellen der hl. Schrift heißt daher diese alttestamentliche Kultusstätte bald ein Haus Gottes (בַּיִת) bald das Zelt der Versammlung (אֹהֶל), bald eine Wohnung (מִשְׁכָּן) Gottes. Deßhalb lesen wir in der Schrift die Worte vom Tempel: „Es wird da nicht einem Menschen, sondern Gott eine Wohnung zubereitet." Darum ermahnet der hl. Geist: Deinem Hause, o Herr, ziemt Heiligung in die Länge der Tage." Darum sieht der Apostel Johannes am Ende der Tage Himmel und Erde, sowie Jerusalem's Stadt und Volk im Glanze der Heiligkeit und spricht: „Siehe die Hütte Gottes (σκηνή, tabernaculum)." Von dem Begriffe einer Wohnung Gottes dürfen wir um so weniger absehen, als selbst Salomon die daraus etwa folgenden falschen Vorstellungen von Gottes unbeschränktem und unendlichen Wesen mit dem Gedanken abweiset: „Ist es denn glaublich, daß Gott bei Menschen wohnet auf Erden? Wenn der Himmel und die Himmel der Himmel dich nicht fassen können, wie viel weniger dieses Haus, das ich erbaut habe?" Also soll trotzdem, daß Gottes Wesen über allen Raum hinausgeht, der Tempel und nach dessen Vorbild die Hütte dennoch eine Wohnung Gottes sein, und erklärt sich der weise König dieß dadurch, daß er sagt: „Darum allein ist es (das Haus) gemacht, daß du das Gebet deines Knechtes ansehest — und deine Augen aufthuest über diesen Ort und die Bitten deines Knechtes und deines Volkes Israel erhörest." II. Paral. 6, 18—21. Nach diesen Worten und der ganzen Entwicklung in dem denkwürdigen Einweihungsgebete des Königs Salomon erscheint Gott im Tempel wie sonst ein Mensch in seiner Wohnung und wie ein König in seinem Palaste, da er die Bitten der Menschen erhört und vom Throne aus ihre Ange-

legenheiten schlichtet. Anders kann man sonst die Worte nicht deuten, wenn es heißt: Gott möge da vom Himmel her seines Volkes Bitten erhören l. c. V. 21, seinen Knechten Gericht halten, V. 23, ihren Sünden gnädig sein V. 25 und 27, ihre Plagen abwenden, V. 29, und ebenso wenn Gott andererseits verspricht hier seine Augeu offen zu halten und seine Ohren aufmerken zu lassen auf das Gebet derjenigen, die da beten an diesem Orte, den er sich gewählet und geheiligt, auf daß sein Name da ewiglich sei und seine Augen und sein Herz sollen dableiben alle Tage". II. Paral. 7, 15 u. 16. Alle diese Aeußerungen seines Wirkens weisen auf Gottes Gegenwart in diesem Hause hin und zwar weil diese Wirksamkeit gerade von diesem Orte aus geschehen soll. Wie jedoch gerade diese Stelle von der innigsten Verbindung der Hütte und des Tempels mit der Wohnung Gottes im jenseitigen, unsichtbaren Himmel zusammenhänge, davon weiter unten.

§ 3. b) Die Stiftshütte eine Wohnung Gottes in Zeltform.

Nicht der Name „Wohnung Gottes", nicht der Ausdruck „Haus Gottes", nicht die Bezeichnung „Heiligthum" bildete den spezifischen Begriff für die mosaische Kultusstätte. Der charakteristische und auszeichnende Name heißt vielmehr Zelt, אֹהֶל und es giebt uns gerade dieser Name, auf welchen man in der in der Regel wenig Gewicht legte, die besten Anhaltspunkte, um die Einrichtung und Theilung, die Bedeutung und Symbolik dieses Heiligthums recht zu verstehen. Am schönsten leuchtet diese Behauptung uns ein, wenn man sich an Davids Absichten erinnert, dem Herrn ein Haus zu bauen, worüber man Folgendes I. Chron. 17 ꝛc. liest: „Als nun David in seinem Hause wohnte, sprach er zu Nathan: „Siehe ich wohne in einem Cedern-Hause, und die Lade des Bundes des Herrn ist unter Fellen (יְרִיעוֹת = Zelttüchern, Decken). Nathan aber sprach zu David: „„Alles, was in deinem Herzen ist, thue; denn Gott ist mit dir."" Aber in derselben Nacht kam das Wort Gottes zu Nathan und sprach: Geh und sprich zu David, meinem Knechte: Dieses spricht der Herr: Du sollst mir kein Haus zur

Wohnung bauen. Denn ich habe in keinem Hause gewohnt (לֹא יָשַׁבְתִּי בְּבַיִת) seit der Zeit, da ich Israel herausgeführt bis auf diesen Tag; sondern änderte immer die Orte des Zeltes und blieb im Gezelte mit ganz Israel." Letztere Worte nach Allioli heißen jedoch im Hebr. wörtlich also: „Und ich war immer im Zelte und in der Wohnung, überall wo ich wandelte mit ganz Israel." In dieser Stelle leuchtet deutlich hervor, daß die Wohnung des Herrn der Bauart nach der einfachsten und geringsten Art von Obdächern, nämlich den Obdächern entsprach, wie sie sich die Wanderer und Hirtenvölker zubereiten, daß sie ein Zelt im eigentlichen Sinne des Wortes sein sollte. Es wird dieß eben dadurch angedeutet, daß die Einrichtung des Heiligthums mit den Zuständen Israels auf der Wanderschaft aus Aegypten im Einklang gebracht wird, und folgt aus dem Gegensatz zwischen Zelt und Haus, in gewissem Sinne auch noch aus der Verheissung Nathans, Gott wolle zuerst dem David ein Haus d. i. festen Familienstand und Thronfolger geben. Insbesondere wird durch den Hinblick auf die äußere Construktion des hl. Zeltes, ihre Bedeckung mit Decken und Fellen und ihre sonstigen Beschaffenheiten die Behauptung bestätigt, man müsse bei Beurtheilung der Stiftshütte sich unerläßlich an die Bedeutung und Formen der Zelte halten. Wenn die Zuläßigkeit dieses Vergleiches eines weiteren Beweises bedürftig wäre, so könnten wir auch noch darauf verweisen, daß der Name Ohel = Zelt gewöhnlich nur von dem Obdach der Nomaden und pilgernden Väter und ausnahmsweise im angewandten Sinne nur einigemal von anderen Behausungen (Js. 16,5) gebraucht wird. Das ihm entsprechende Zeitwort ahal heißt ohnedies überall mit Zelten umherziehen gen. 13, 12, 18. Daß ferner von den 2 Baumeistern des Heiligthums, Bezeleel (im Schatten wohnt Gott) und Oholiab (= Schöpfer, Werkmeister des Zeltes = Zeltmacher) der Name des Letzteren gerade einen Bezug auf die Bauform zuläßt, sowie der Name des Ersteren auf den Bewohner des Hauses verweiset, dieß darf ebenfalls nicht übersehen werden. Gen. 35, 30, 34, 35; 31, 5 und 7. Auch wird bei Aufstellung des ganzen Baues der Name Zelt gebraucht, welcher die äußere Gestalt desselben bezeichnet, und der den sonst gebräuchlichen Namen Heiligthum oder Wohnung (mischcan exod. 25, 8 und 9) nur näher bestimmt. Es heißt nämlich Exod. 40, 2: „Am ersten Tage des ersten

Monats (Nisan d. i. Osterzeit*) ward das Zelt des Zeugnisses errichtet", ein Geschäft, welches Moses selber persönlich vollbrachte. V. 16. l c.

Nun entsteht die Frage: Was gehört zu der Natur des Zeltes? Wie waren sie beschaffen? Warum wählte Moses gerade diese Bauform? Was beabsichtigte dabei Gott, der Urheber des himmlischen Originals dazu? Zum Begriffe eines Zeltes gehört als erstes wesentliches Requisit eine Decke, unter welcher der Mensch gegen Regen und Sonnenschein oder sonstige Elementareinflüsse Schutz sucht. Eine solche Decke heißt im Hebräischen יְרִיעָה. Nach Plinius (2, 56) bestand eine solche Decke ursprünglich aus Thierhäuten, wie man denn eben auch von dem Ursprunge der Bekleidung der Menschen dasselbe denken muß. Tücher und Teppiche zu verfertigen ist zwar eine Kunst, die bis zu den ältesten Zeiten hinaufreicht; allein es liegt in der Natur der Sache, daß die Anwendung von Thierfellen wegen Stärke und Einfachheit noch früher statt hatte. Unter die Tücher nun, die zu solchen Zwecken früh schon verwendet wurden, gehören die wollenen, besonders aber die von Ziegenhaaren, weil diese sehr gut gegen Regen schützen sollen. Manchmal werden heutzutage auch Kammeelhaardecken benützt, weßhalb die Beduinen im Gegensatz zu den Dorfbewohnern, die in lehmenen Hütten wohnen und das „lehmene Volk" in Arabien heißen, nach Faber Archäol. S. 105 das „wollene oder häärene Volk" noch heute genannt werden. Diese Tücher und Decken von Häuten oder Wolle und Haaren wurden nun auf Stangen ausgespannt und mittelst Stricke von Oben an den unten in die Erde geschlagenen Pflöcken straff angezogen. Vergleichen wir einstweilen mit diesen vorläufigen Verhältnissen unsere Stiftshütte, so erscheint sie auch als das, was sie heißt, als Zelt; sie hatte außen zwei Decken von Häuten, nämlich von Widder- und Tachas-Fellen, sie war ferner innen mit einer kostbaren Byssusdecke belegt, und zwischen jenen Häuten und dieser in den hl. Farben prangenden Unterdecke lag noch das ziegenhaarene Zelttuch יְרִיעָה. Obgleich nun

*) Bedeutungsvoll ist diese Zeit im Vergleich zu jener Osterzeit, wo Jesus den Tempel seines Leibes zerstören ließ und der Vorhang des Tempels zerriß, weil nun mit Christi Opferdienst die neue Hütte der christlichen Gemeinde errichtet wurde. Das Werk Moses war da zu Ende; Christi Mittleramt begann.

dieses Wort im Allgemeinen Decke heißt, so wird es doch auch speziell nur von Zelttüchern gebraucht, z. B. Jerem. 4,20; 49, 29, wo es im Allgemeinen als Synonymum für Zelt steht. Nicht anders ist es auch in der schönen Stelle bei Js. 54, 2 zu verstehen, wenn der Prophet daselbst von der unfruchtbaren d. i. bisher nur auf Ein Volk ausgedehnten Heilsökonomie des A. T. heißt: „Erweitere den Raum deines Zeltes (אהל) und dehne aus die Decken deiner Wohnungen und spare ihrer nicht, mach lang deine Seile und stecke fest deine Pflöcke. Denn zur Rechten und Linken wirst du durchbrechen und dein Saame wird die Heiden erben und (durch heidnischen Wahn) verwüstete Städte bewohnen.“ Bezeichnend ist es nun, daß gerade dieses Wort nicht blos von der unteren Wohnungsdecke mit den hl. Farben gebraucht wird, sondern daß es auch von der ziegenhaarenen Decke heißt: Mache Teppiche von Ziegen für das Zelt (לְאֹהֶל) über die Wohnung“ und daß es von den Häuten über denselben heißt V. 14: „Mache eine (מִכְסֶה) Decke zum Zelte von Widderhäuten und mache eine Decke (michseh.) von Tachashäuten“; denn alles dieses spricht, ausdrücklich für den wandelbaren Charakter des alten Heiligthums, man sieht auch daraus, daß die 2 Auflagen von Häuten im Grunde zunächst eine Bedeckung (michseh) für das Zelt, die Haardecke aber das eigentliche Zelttuch sein sollte, während die unterste Decke nur die Wohnung nach Oben in einer für den religiösen Charakter des Heiligthums entsprechenden Weise verschließen sollte. Von letzterer heißt es daher auch Exod. 26, 1: „Mache die Wohnung aus Teppichen von Byssus, Hyacinth, Purpur und Carmoisin mit Figuren von Cherub.“ Statt der Stangen, der gewöhnlichen Zeltträger, haben wir ein zusammenhängendes Bretterwerk, und dieser Unterschied kommt dem Heiligthum natürlich nur im Gegensatz zu jenen Zelten zu, welche blos für eine ganz kurze Zeit, etwa für eine oder zwei Tage und Nächte, nicht aber im Gegensatze zu jenen Zelten, welche für längere Zeit und zu besserem Schutze sowie zur Auszeichnung ihrer Bewohner einen stärkeren und schöneren Bau erheischen.

Außer Namen und Bedeckung, außer Haaren und Häuten, Pflöcken und Tüchern spricht für den Zeltcharakter auch die Eintheilung und der Zweck. Vergleichen wir nur hierüber mit Aus-

scheidung profaner Beziehungen alles dasjenige, was neuere Gelehrte hierin berichten. So sagt z. B. Winer im Artikel Zelt Real Wrtb. II. Th. 725: „Die Gestalt der heutigen orientalischen Zelte ist rund oder länglich wie ein umgekehrter Schiffsboden und im Innern sind sie durch Vorhänge oder Teppiche in drei Räume getheilt; der vorderste ist bei gemeinen Leuten für das noch junge und zarte Vieh, der zweite für das männliche, der hinterste (חֶדֶר) für das weibliche Personale bestimmt. Manche haben nur zwei Abtheilungen. Vornehmere halten für ihre Frauen und für die Wittwen auch besondere Zelte (Gen. 24, 67; 31, 33.), wie heutzutage die arabischen Emirs. Auch ist in den Zelten der Wohlhabenden die erste Abtheilung nicht für Kleinvieh, sondern für die Dienerschaft bestimmt und als eine Art Vorzimmer anzusehen. — Das Geräthe ist bei Vornehmen auch sehr einfach, für ein wesentliches Stück desselben gilt die Lampe oder Leuchte, (נֵר), die das dunkle Innere erhellt, sowie auch, jetzt wenigstens, ein rundes Leder, das auf die Erde ausgebreitet als Tischtuch dient. Ein ganzes Lager von Nomadenzelten, welches die heutigen Beduinen rund bauen und durch bissige Hunde bewachen lassen, heißt חָצֵר (Gen. 25. 16) Isai. 42, 11)." Jahn I. 1. S. 212. Niebuhr. R. I. 223. Arvieüx Nachricht. 111, 214. Strauß Reis. 149. Schaw R. 193. Von diesen Zelten dürfen wir nun bis zu gewissen Grenzen einen Schluß auf die Bauart des Zeltes bei den Alten machen. Wenn wir nämlich bei den Zelten der heutigen Orientalen noch schwarzhäärige Decken finden, vergl. Sandreckzi's Reise nach Mosul II. S. 64, sowie bei den Zelten der alten Araber z. B. hohes Lied I. 5, wenn wir dort und hier Vorhöfe und Eintheilungen entsprechen sehen, so kann man behaupten, daß sich die Bauart der Zelte für Reisende und Wandernde in der alten und neuen Zeit ziemlich gleich geblieben sei*). Es darf daher nicht auffallen, wenn

---

*) Eine christliche Cultusstätte in Zeltform ist die Kirche zu Grünsfeldhausen, (siehe meine Beschreibung vom Portale der Sigismundkapelle zu Oberwittighausen bei Grünsfeld in Baden. Der Priesterchor einst mit den Bildnissen der Apostel geschmückt, wie man sagt, ist ein kleines Zelt, woran für das Volk ein größeres, umfassenderes Zelt sich anschließt, und der dünne Thurm hat Säulen-Gestalt mit weitem Laternenaufsatz wie bei den Karawanen in der Wüste. Beide Zelte sind achteckig.

wir das hl. Zelt mit dieser Baukonstruktion vergleichen. Auch der protest. Gelehrte von Mayer glaubt, daß der Grund der Dreitheiligkeit bei der Stiftshütte in der gewöhnlichen Einrichtung der orientalischen Nomadenzelte liege, daß ihnen das Zelt Jehova's, des Königs eines Nomadenvolkes nachgebildet sei. Glaubenslehre S. 288. Wir glauben daher, daß man von obigen Nachrichten die Abtheilung in Kammern, die Anwendung von Vorhängen, die längliche Ausdehnung des Brettergerüstes, den Gebrauch der Lampe und neben 2 Theilen die Dreitheiligkeit bei den Zelten der Vornehmen unbedenklich mit der baulichen Beschaffenheit der Stiftshütte ebensogut und sicher im Vergleich setzen müsse, als auch der Name des Heiligthums und der Gebrauch von Haar- und Lederdecken uns dazu berechtigt. Bähr glaubt freilich darin eine Ungeheuerlichkeit zu finden; er sucht seinen Lesern die Sache dadurch zu verdächtigen, daß er, statt eine Ausscheidung der unstatthaften Beziehungen vorzunehmen, diesen Vergleich durch Zusammenstellung des Ungleichartigen angreift und in seiner Blöße darstellen will. Statt z. B. mit dem Zelte Jehova's nur die Zelte der Vornehmen zu vergleichen, wo natürlich im Vorhofe von keinem Vieh, sondern vom Aufenthalt der Diener die Rede ist, so stellt er nur das hl. Zelt mit den Zelten gemeiner Leute zusammen, wornach dann allerdings der Vorhof nur mit dem Stalle für das Vieh und das Allerheiligste, wo Jehova thronte, mit dem Weibergemach in Parallele zu stehen kommt. Allein ein solches Verfahren verstößt gegen alle Regeln der Auslegung. Billiger Weise kann der Vergleich vom Zelte Gottes, des Königs von Israel doch nur mit den Zelten der Könige und Emirs und auch hier zweckgemäß wieder nur so statt finden, daß alles rein Menschliche und Geschlechtliche hinwegfällt. Es leuchtet ein, daß doch gewiß nur der heilige Ausdruck des Religiösen als Maasstab für die besondere und abweichende Beschaffenheit eines Zeltheiligthums zur Erklärung herbeigezogen werden muß. Hat z. B. die nur für Priester und theilweise Hohepriester zugängige Zeltwohnung des Herrn etwa nichts mit der Wohnung jener orientalischen Könige gemein, welche die Majestät der Herrscherwürde auch dadurch zu erhöhen suchten, daß sie darin für Niemand sichtbar waren und nur ihrem höchsten Beamten den Zutritt zu ihrer Person erlaubten? Herodot bemerkt z. B., daß der Mederkönig Dejokes jedem den Zutritt

sich verbot, sondern alles nur durch Berichte seiner Diener erfahren wollte und sich für das Volk unsichtbar machte. I. cp. 99. Man liest Aehnliches von dem Ahaswerus im alten Testamente, und weiß, daß noch heute die Sultane ein ähnliches Hofceremoniell beobachten, wie wir unten zur sechsten Seligkeit näher erörtern. Wird nicht ferner der messianische Königsthron in Israel gerade wie das Allerheiligste beschrieben bei Isai. 16, 5, wenn es heißt: „Gegründet wird in Gnade (בְּחֶסֶד) der Thron und einer thront darauf nach der Wahrheit (בֶּאֱמֶת) im Hause Davids"? Daß der Königsthron auf Gnade gegründet ist. und daß der Herrscher darauf nach der Wahrheit regiert, diese Beschreibung eines Zeltthrones hat durchaus viele Aehnlichkeit mit dem Königsthrone Gottes in dem Allerheiligsten, da des Herren Sitz daselbst in dem Sühngeräthe oder dem Gnadenthron besteht und dieser ebenfalls auf dem Gesetzbuche ruht, das unter der Kapporeth in der Lade lag und die Wahrheit der Offenbarung Gottes versinnlichte. Hier wird also die Einrichtung des Allerheiligsten menschlichen Königswohnungen sogar gegenüber gestellt, was auch sonst noch in der Schrift geschieht.

Bähr glaubt aber gegen den Vergleich auch deßhalb streiten zu müssen, weil überhaupt bei Anlegung der Gotteshäuser menschliche, nach den gewöhnlichen Lebensverhältnissen eingerichtete Wohnungen nicht zum Muster genommen worden seien: Er meint S. I. S. 115: „Moses habe ja nach Exod. 25, 40 (26, 30) zur Anlegung der Stiftshütte eine Vision oder besondere Offenbarung gehabt, er habe sohin kein orientalisches Herrscherzelt zum Vorbild nehmen sollen. Durch die Nachricht von einer Vision, in welcher dem Moses auf außerordentlichem Wege das Muster oder Modell des Baues gezeigt worden, werde jedes Muster irgend eines menschlichen Gebäudes bestimmt ausgeschlossen." Allein wer läugnet es, daß Moses nach göttlicher Vision den Bau vorgenommen habe? Wenn Gott eine sichtbare Wohnung unter Israel nehmen wollte, mußte sie doch eine irdische Form tragen. Alles Uebersinnliche wird ja dem Menschen zunächst nur in bildlichen Vorstellungen sichtbar und faßlich. Moses hat eben in der Vision ein Zelt als das Modell zur Wohnung Gottes gesehen und also auch darnach den Bau geleitet. Gott fand es passend, eben diese Bauform als sinnvolles Symbol himmlischer

Wahrheiten seinem Diener zu bezeichnen. Wenn man den Zeltcharakter der Hütte mit der Zeltform bei den alten Völkern und ihren Königen vergleicht, so folgt daraus nicht, daß man dann im Zelte Gottes etwas suchen dürfe, was sein religiöser und heiliger Charakter von selbst ausschließt. Man sucht darin sicherlich keine Ottomane oder Ruhebett, man findet in den Opfern keine Speise Gottes, in dem Tische keine Fürsorge für Gott selbst; man denkt auch nicht daran, wie etwa ein Rationalist meinen könnte, als ob die Lampe blos für die Hofbedienten im Vorsaal gebrannt habe, man sieht auch in den Opferschaalen keine Trinkgefäße des himmlischen Königs, als ob Gott Blut zu trinken verlange, da er dies selbst seinem Volke bei Strafe der Ausrottung verbot. Nein, solche Gedanken schließt die Behauptung, daß die Stiftshütte den Charakter eines Zeltes trage, durchaus nicht in sich. Sie ist aber doch, was sie heißt, ein Zelt und zwar ein Zelt nach dem Vorbilde, das Moses von Gott erhielt, ein Zelt also für himmlische Dinge. Es ist freilich falsch, wenn man sagte, Tisch und Leuchter sowie der Altar als Feuerherd und die Kapporeth als Gnadenstuhl Gottes seien Einrichtungen, welche Moses von menschlichen Wohnungen abgesehen und ins Zelt verpflanzt habe, um das Zelt zu einem Zelte für Gott zu machen. Was nämlich in der Hütte nach Analogie der menschlichen Wohnungen und in Parallele mit den Zelten der Herren und der Könige vorkommt, ist hier durchaus als Bild himmlischer Dinge anzusehen, weil der Zweck der Vision des Moses offenbar voraussetzt, die irdischen Formen seien blos Träger des überirdischen Lebens, es sei das jenseitige, ewige Zusammenleben Gottes mit Israel als Vorbild, und der Charakter und die Requisite dieses hl. Zeltes als sein Nachbild aufzufassen. Bähr tritt insoferne nicht ganz mit Unrecht gegen Hoffmann (Weissagung I. S. 139—145) in die Schranken, wenn er dessen Ansicht widerlegt, als ob das israelitische Heiligthum für eine nach menschlichen Bedürfnissen und menschlicher Sitte eingerichtete Wohnung zu halten sei. Salomon. Tempel. S. 67. Es wird durch eine solche Ansicht allerdings das israelitische Heiligthum in mancher Hinsicht unter die meisten Tempel der Heidenvölker herabgesetzt. Bähr bemerkt nämlich: „Während anerkanntermassen die Kulte der übrigen alten Völker symbolischen Charakter hatten und von keinem ägyptischen, indischen, griechischen oder

römischen Tempel nachgewiesen werden kann, daß er eine Menschenwohnung zum Vorbild habe oder wie diese eingerichtet sei, soll das Gotteshaus des einzigen monotheistischen Volkes, die Centralstätte des von dem religiös erleuchtetsten Volke geübte Kultus der Ausdruck der sinnlichsten, ordinärsten, ja rohesten anthropopathischen Vorstellung sein. Nur bei ganz barbarischen Völkern, bei den gröbsten Fetischanbetern fanden sich Spuren, daß die Gotteshäuser einzelne Einrichtungen haben, die von menschlichen Wohnungen und Bedürfnissen entlehnt scheinen; dem israelitischen Volke aber ein Gotteshaus zuzuschreiben, das einen Sitz, Leuchter, Tisch und Feuerherd für seinen Gott habe wie eine Menschenwohnung, das heiße dieß Volk als Träger der Offenbarung, als ein vor allen Heiden auserwähltes Volk aus der Geschichte geradezu streichen. Wäre das Haus Jehovas auf Zion nichts weiter gewesen, als eine Wohnung nach Menschen-Art mit erhöhtem Sitze, mit Feuerherd, Speisetisch und Leuchter, so laute es wie Ironie, daß von Sion alle Erkenntniß Gottes und die Erleuchtung aller Völker ausgehen solle. — Salomon habe daher bei der Einweihungsrede die erhabensten Begriffe von Gott ausgesprochen, und ausgerufen: „Die Himmel und aller Himmel Himmel fassen dich nicht, o Herr, wie sollte es denn dieß Haus thun?“ Wer könne also glauben, daß er im grellsten Widerspruche zu diesen Aeußerungen bei Anlegung der Wohnung sich eine gewöhnliche Menschenwohnung zum Muster genommen haben sollte? Salomon sei hienach unmöglich von rein anthropopathischen Vorstellungen ausgegangen, es könnten also diese auch der Stiftshütte nicht zu Grunde gelegen haben, weil der Typus und die Einrichtung des ersteren dieselbe war, wie bei der letzteren.“ Mit derselben Wärme fährt dann Bähr unter einiger Mißkennung der Worte Hoffmann's fort, zu zeigen, wie es ganz unstatthaft sei, zu schließen, daß, weil Gott bei Israel wohnen wollte, er nun auch nach Menschen-Art bei ihnen habe wohnen wollen. Gott sei eben nicht als Mensch zu den Menschen gekommen; wenn er auch einen Bund mit ihnen gemacht habe, so wäre er deßhalb nicht Mensch geworden; so gewiß als er ungeachtet seines Wohnens bei Menschen doch Jehova geblieben, so wohnte er auch nicht nach Menschen-Art bei Israel, sondern nach *seiner* Art. Für seine Art zu wohnen, sei aber der Himmel das Urbild; käme er herab zu Menschen

und wohne bei ihnen, so müsse, wie er selbst, auch seine Wohnung dieselbe bleiben und wenigstens im Nachbilde der Himmel sein. Dieses lasse sich sogar aus dem Heidenthum beweisen. Die Götterhäuser wären nirgends den Menschenhäusern nachgebildet, wohl aber dem (sichtbaren) Himmel oder den einzelnen Himmelskörpern, die man als die eigentlichen oder ursprünglichen Gotteshäuser betrachtete". Symb. I, S. 97. Endlich bedauert Bähr, daß Hoffmann, dessen theologisches System nicht zum gewöhnlichen Rationalismus gehört, durch diese Ansicht mit der Schrift in Widerspruch gerathe, die das alte Kultgesetz „einen Schatten der zukünftigen Güter" und die Stiftshütte insbesondere „das Gegenbild des wahren Heiligthums" und ihre Geräthe „Bilder der himmlischen Dinge" nennt. Ohnehin müsse seine Anschauung durch den einfachen Umstand aller Begründung baar erscheinen, daß „die Stiftshütte von den Zelten der Israeliten ebenso total verschieden war, als der Tempel von ihren Häusern." Allein so sehr sich auch Bähr gegen Hoffmann ereifern mag, so läßt sich einmal doch nicht läugnen, daß der Vergleich zwischen Gottes Zelt und den Zelten als menschlichen Wohnungen unbeschadet höherer Bedeutung in vielen Stücken eine wirkliche Analogie nachweist, und daß dieselbe absichtlich wohl weniger Beziehungen zu äußeren Darstellungen der Natur zulasse. Es kann dieß auch schon darum nicht anders sein, weil die Stifshütte wirklich Namen und Eigenschaften mit Zelt-Wohnungen theilt und weil wir beim Begriffe einer himmlischen und göttlichen Wohnung nicht von ganz unbekannten Begriffen, sondern von sichtbaren und irdischen Verhältnissen ausgehen müssen. Es wird ja der symbolische Charakter des alten Zeltes nicht das Mindeste darunter leiden, theils weil die menschlichen Verhältnisse dann nach dem Maasstab göttlicher Ideen müssen beurtheilt werden, wenn sich Gott in ihnen offenbart, theils weil die Hütte selber auch in abweichender Form ihre Eigenthümlichkeit zu erkennen giebt. Und was bietet denn Bähr Besseres und Richtigeres? Er behauptet, so viel ich sehe, daß der himmlische Charakter in den Zahlen und Maasen, Formen und Farben liege. Er sagt nämlich wortdeutlich, Salom. Temp. 96, „das Viereck sei Himmelsform, der Himmelstypus, das Raumgesetz für den Himmel", und „wie die Form des Vierecks überhaupt, so sei auch seine Theilung nach der Drei eine be-

deutsame. (S. 98.) Die Drei sei die Zahl der wahren, in sich vollendeten Einheit, die Zahl Gottes und überhaupt eines in sich vollkommenen, göttlichen Ganzen. Dadurch, daß das Viereck nach der Drei sowohl abgemessen als getheilt war, bekam die Wohnung das Gepräge eines in sich vollendeten, einigen, göttlichen Ganzen, und das ganze Haus sei ungeachtet seiner beiden Abtheilungen Eine Wohnung und zwar die Wohnung Gottes gewesen." Wenn nun aber auch jeder zugestehen wird, daß die Zahlen und Maase beim Bau des hl. Zeltes so gewiß eine Bedeutsamkeit hatten, als das Zelt selbst, so läßt sich doch leicht einsehen, daß diese abstrakten Ideen nur nebenbei den heiligen und religiösen Charakter des Zeltes ausdrücken helfen, daß es daher vollständig gefehlt sei und allen Verhältnissen widerspricht, wenn man glauben wollte, die Wohnung hätte gerade in zwei Theile getrennt sein müssen, um dann in der Beizählung des Vorhofs die Zahl Drei und mit ihr das Gepräge eines in sich vollendeten, einigen und göttlichen Ganzen für das Haus des Herrn zu erlangen. Der erste und entscheidende Zweck bei Anlage einer Wohnung bleibt doch immerhin die Bedachtnahme auf den Bewohner und die Verwendung. Die symbolischen Beziehungen von Zahl und Maas verhalten sich hiebei nicht anders als sonstige passende Zierrathen und Farben, sie dienen nur nebenbei dem Zwecke einer Wohnung und zwar an ihr so gut wie bei den Geräthen. Es läßt sich nicht denken, daß Gott die wesentlichen Bestandtheile oder Abtheilungen seiner Wohnung, die, wie Bähr selber annimmt, eine Stätte der Offenbarung und Heiligung sein sollte, durch Maas und Zahl allein oder vorzugsweise erst zu einem göttlichen Ganzen erheben oder kennzeichnen wollte. Kommen denn Zahlen und Formen nicht auch als gewöhnliche Sachen im Leben vor? sind sie stets bedeutsam? Hat nicht Gott vielmehr an den Geräthen in ihrer symbolischen Beziehung dem Volke Israel jene Segnungen angezeigt, welche der Begriff der Gemeinschaft mit Gott als ihrem Vater in sich begreift? Diese Segnungen werden gerade am Deutlichsten veranschaulicht, wenn Gott seine hl. Wohnung nach den bekannten Vorstellungen von dem Zusammenleben eines Königs mit seinem Volke oder von dem gemeinsamen Obdach einer Familie soweit einrichtete, als die symbolische Bedeutung und ihre religiöse Beziehung gebietet. Wie kann auch Bähr zeigen, daß die Stiftshütte von

den Zelten der Israeliten so total verschieden war, als der Tempel von ihren Häusern? Israel's Zelte können doch jedenfalls als Zelte nichts Besonderes vor den Zelten bei anderen Nomaden vorausgehabt haben; es geht dieß schon daraus hervor, daß Moses den Begriff von Zelten zwischen Israel und den übrigen Völkern gar nicht unterscheidet, sondern lediglich Gottes Wohnung als ein Zelt aufstellte und dem religiösen Charakter gemäß einrichtete. Wenn ferner dieser gelehrte Symboliker befürchtet, durch einen solchen Zusammenhang zwischen einem Zelte Gottes und dem der Menschen sinke die Bedeutsamkeit der alten Kultusstätte unter die symbolische und erhabene Bedeutsamkeit der heidnischen Gotteshäuser, so fallen alle seine grellen Bilder und schrecklichen Folgerungen für die göttliche Würde des A. T. in Nichts zusammen, wenn man sich nur die Sache in rechtem Lichte ansieht. Bähr hat in seinem salomonischen Tempel seine erste Ansicht, daß der Vorhof die Erde, die Wohnung den Himmel darstelle, bekanntlich zurückgenommen und den Vorhof ebenfalls als einen Theil des Himmels anerkannt. Nun hat das zwar seine Richtigkeit, daß auch der Vorhof in seiner Eigenschaft als Versammlungsort der Gemeinde Gottes himmlischen Charakter besitzt, das Volk des Vorhofs wird eben Erbe des Himmels und bildet die Familie des Herrn, und wenn der Himmel da ist, wo Gott für uns erscheint, so war auch der Vorhof so gewiß ein Bild des Himmels als die Hütte selber. Beide gehören eben zusammen, um der wahre Ausdruck des himmlischen Gottesreiches zu sein. Allein alles dieses verhindert nicht, daß Bähr blos deshalb seine erste Anschauung aufzugeben brauchte. Wenn die heidnischen Tempel und die Palläste der orientalischen Könige darin einen erhabenen Ausdruck zu gewinnen suchten, daß sie häufig in der Zahl der Vorhöfe die Zahl der Planeten oder in Farben die Natur der himmlischen Körper oder durch andere Symbole und Zeichen die Sternbilder und die Bewegungen des Firmaments darstellen, so steht doch Israels Heiligthum hinter ihnen nicht zurück, da es nach seiner Außenseite und im Vorhofe z. B. in den Farben der äußeren Decke, freilich in seiner Art, aber wohl unverkennbar das blaue Himmelszelt abspiegelt, welches über Wasser und Land erhaben dasteht. Es dient ihm diese Beziehung nicht zum Nachtheile, die ganze Welt ist ja auch Gottes Haus; es ist das sogar eine Wahrheit, die wir

später ausführlicher nachweisen, und ist selbst nach Bähr Symb. I. S. 106 „sicherlich eine uralte Tradition." Nach den Seligpreisungen Christi blickt sie ebenfalls aus der Grundlage seiner idealen Umschreibung deutlich hervor, da es sich ja in der ersten Seligkeit für den Vorhof um eine sittliche Abstraktion rücksichtlich der Erdengüter und in achter Seligkeit wieder für den Alles umschließenden Vorhof um eine sittliche Umschreibung der Tugenden des Priesterthums sowie um eine Abstraktion für das unruhige Element des Meeres oder des ihm entsprechenden Priesterbeckens, in den übrigen von jenen 2 eingeschlossenen Seligkeiten aber um jenseitige, himmlische oder doch nicht ganz irdische Güter handelt, die unter dem allgemeinen Begriffe des Himmelreiches inhaltlich eingeschlossen und näher bezeichnet sind. Eben darin liegt wohl auch einer von den Zwecken, weßwegen es Gott gefiel, seiner Wohnung ausdrücklich die Form eines Zeltes zu geben. Eine solche Beziehung diente ihr nicht zum Nachtheil, sie zeigt den Gott Himmels und der Erde in erhabener Weise, wie er schon dem Abraham erschien. Gott und König des Himmels und der Erde, das ist der specielle und gewöhnliche Name für den allmächtigen und einzig wahren Gott. Dieser Glaube der Patriarchen, diese das Volk Israel ursprünglich von aller Welt unterscheidende und auszeichnende Wahrheit tritt also auch am Hause Gottes hervor; es umfaßt die sichtbare Schöpfung sammt der unsichtbaren, wofür gerade die Zeltform sich am besten eignet, da sie in ihren offenen Vorhöfen die Außenwelt, Himmel, Erde und Meer, und in den verborgenen Gemächern zugleich die unsichtbaren Räume des jenseitigen Aufenthaltes bei Gott, die Güter der himmlischen Wohnung abzubilden im Stande ist. Man bedenke hiezu, wie schon erwähnt, daß die hl. Schrift die Erscheinung des natürlichen Horizontes mehrmals mit der Ausbreitung eines Zelttuches vergleicht, daß sohin dieser erhabene Anblick des Himmels von selbst auf den Gedanken führte, das Heiligthum Gottes nach einer analogen Weise als einen Ort zu kennzeichnen, der dem Schöpfer des Weltalls geweihet sei. Insbesondere leuchtet aber aus dieser Bauform auch der Charakter der alten Heilsökonomie heraus. Gleichwie es nämlich die Natur eines Zeltes mit sich bringt, daß sein Bewohner es nur für eine Zeit lang irgendwo aufschlägt und der Wanderer sich dessen bedient, bis er in die

Heimath gelangt und der Soldat, solange er im Felde steht, bis er in eine feste Wohnung des Friedens eingehen kann, ebenso wählte wohl Gott die Zeltformfür sein Heiligthum, um anzudeuten, daß er einst die alte Heilsökonomie ändern und vervollkommnen würde. Eben deßwegen mußte auch der Tempel Salomons, unerachtet er durch verschiedene Sinnbilder, insbesondere durch die viereckigen Säulenpfeiler Jachin und Boaz und die unversetzbare Eigenschaft eines steinernen Gebäudes den festen Besitz vom Lande Chanaan ausdrückte und die bleibende Heiligung Jerusalems als Wohnsitz Gottes versinnlichte, dennoch nach der Zelt-Form der alten Hütte gebaut und getheilt, mit Geräthen versehen und eingerichtet sein, um zu erinnern, daß Gott im Laufe der Zeit auch den Zelttempel verlassen und in andrer Weise bei seinem Volke weilen würde. Außerdem versteht sich von selbst, daß eine solche Bauform Gott beliebte, weil er wirklich zuerst bei einem wandernden Volke sich niederließ und die Form des Heiligthums durch das Bedürfniß der Uebersiedlung sich so von selbst ergab; sowie daß eine solche Kultusstätte auch durch Einfachheit für die Zeiten der Väter paßte, welche eher verstanden, ein Zelt zu schmücken und herzlich Gott zu dienen, als Kunstbauten aufzuführen, bei welchen manchmal mehr der Stolz ihrer Erbauer, die Höhe der Wissenschaft und die Macht des Wohlstandes als die wahre Ehrfurcht vor Gott sich kundgiebt. Wiewohl nämlich bei der Hütte auch kein Glanz des Goldes und keine Farbenpracht an den Teppichen gespart ward, so leuchtet doch ein, daß sich die Kunstfertigkeit damals bei Israel wohl nicht höher erstreckte, als die einfachen Leistungen seines Kunstsinnes hiebei aufweisen. Es lehrte hiedurch Gott, daß es sich einerseits gebühre, seine Wohnung so würdevoll auszuschmücken, als es die erhabene Majestät göttlicher Gegenwart mit sich bringt, daß es aber auch auch andrerseits nicht auf den Werth künstlerischer Bauten, auf Produkte der Kunst, der Pracht und des Wohlstandes allein darf abgesehen sein.

§ 4. c) Die Wohnung Gottes bei Israel, um sein Volk um sich herum zu versammeln und zu heiligen.

Wichtiger noch als vorstehende Erörterungen ist die eingehende Betrachtung des nächsten Endzweckes, welcher den hl.

Gottesbau hervorrief. Während wir bisher die Vorbedingungen der göttlichen Absichten kennen lernten, haben wir nun dem Inhalte dieser Zwecke nachzugehen und die Bedeutung der Hütte für Israels Volk ins Auge zu fassen. In dieser Beziehung nun kann es uns nicht befremden, wenn man die Ursachen der Wohnung Gottes bei Israel im Allgemeinen vom Begriffe des Bundesverhältnisses ableitet, das zwischen Gott und seinem Volke bestand. Diese Meinung bestätigt einmal die Zeit, in der es Gott gefiel, diesen Bau als seine Wohnung zu errichten. In Aegypten nämlich wohnte Gott noch nicht unter Zelttüchern bei Israel. Es geschah dieß erst, als Israel durch das Blut des Bundes besprengt und geheiligt war (Exod. 24); gleich darauf befahl Gott (Exod. 25) die Einrichtung der Hütte. Vor Sinai hatte Israel seine Zelte aufgeschlagen Exod. 19. 2; auf der Höhe des Berges, den Gott zu seinem Throne daselbst machte, war der Herr erschienen unter Israel und hatte seine zehn Worte cp. 20 sowie die wichtigsten bürgerlichen Gesetze mitgetheilt cp. 21 und 22, Gott hatte auch die höchsten Feste und Opfer bestimmt cp. 23, um das Andenken an Gott als seinen Herrn und dessen Thaten zu bewahren; nun war es an der Zeit, daß Gott die Tage vor Sinai und seine Erscheinung auf dieser hl. Höhe sowie die Worte verewigte, welche er daselbst sprach. Es sollte nun der Sinai gleichsam mit dem Volke fortziehen und bei ihm bleiben, daher den Befehl an Moses, daß jetzt ein Heiligthum errichtet würde, wo Gottes Offenbarung und Worte aus jenen Tagen in Symbolen verewigt und Gottes lebendige Gegenwart zugleich erhalten würde. Gleichwie Gott daselbst redete, so sollte „Sinai im Heiligthum" (Sinai in Sancto) für immer sein; durfte das Volk nur bis zu gewissen Schranken dem Berge nahen, hätte jeden die Todesstrafe erreicht (Exod. 19, 12), der sie überschreiten wollte, so durfte auch bei der Hütte nachher das Volk nur im Vorhofe weilen. War es die Sache Moses und Aaron's, „bis auf den Berg, bis auf die Spitze des Berges" zu gehen 19, 20 und 24, durften dagegen die Priester, die noch nicht in Funktion gekommen waren, die Schranken am Fuße des Berges nicht überschreiten, so finden wir dasselbe auch bei der nachherigen Ordnung im Hause Gottes. Diese Ordnung fand selbst statt, als Moses nach Errichtung des Bundes mit Aaron und Nadab und Abiu, sowie mit den

siebenzig Aeltesten als Zeugen von der Wahrheit der Erscheinung auf den Berg hinanstieg. Moses allein kam daselbst zum Herrn V. 2. cp. 24, alle anderen sollten von Ferne" beten; aber doch durften auch sie Gott schauen, V. 10. Wir haben hier also die Schranken am Fuße des Berges, haben aber auf dem Berge selber wieder eine Scheidung zwischen dem Orte der Anbetung der Aeltesten und der Priester und dem Orte, wo Moses allein zum Herrn kommen soll. Auf diese Weise finden wir eine rituelle Steigerung auf der heiligen Höhe des Herrn in Analogie zu dem alten Heiligthum, das nach den Tagen von Sinai errichtet war und mit welchem Priester und Volk, dem Herrn in der Mitte vertrauend von Sinai dann wegzogen. Die Spitze des Berges, die vom Besteigen des Berges ausdrücklich unterschieden und hervorgehoben wird (Ex. 19, 20), entspricht dem Allerheiligsten, der Ort, wo die Priester und ausnahmsweise, wie es scheint, die Aeltesten auf den Berg stiegen und beteten, dem Heiligen, der Ort aber am Fuße des Sinai, wo Volk und Priester außerhalb der Schranken beteten, daselbst die göttlichen Verordnungen erhielt, und nach Exod. 20, 24. seinen Altar von Erde errichtete, während Gott auf Sinai „vom Himmel redete" 20, 22, dieser Ort entspricht unverkennbar dem Vorhof des künftigen Baues. So ist alles in der hl. Geschichte bedeutungsvoll. Sinai war der Ort, wo Israel Gott in vollkommenster Weise schaute und wo Moses und die Priester hinanstiegen, um Fürbitte zu thun, Gott zu schauen und zu beten. War nun Gott auf diesem Berge als einem zweiten Moriah in der Wüste, in solcher Weise mit Israels in feierlichste Verbindung getreten, so läßt es sich in der That ganz natürlich erklären, wenn er in Folge seines Bundes nun in bleibende, örtliche Verbindung trat oder eine sichtbare Wohnung in Israel aufschlug. Es läßt sich zwar auch eine Verbindung zwischen Menschen und Völkern denken, wo die Verbündeten von einander getrennt wohnen; allein geistig gehören sie immer zusammen, das liegt im Begriffe des Bundes, und wenn gar das Bündniß ein solches ist, wie zwischen Vater und Kinder, zwischen Herrn und Diener, zwischen König und Volk, zwischen Hirten und Heerde, zwischen Gatten und Gattin, dann ergiebt sich ohnehin das Erforderniß, daß die geistige Gemeinschaft in örtlicher Verbindung hervortrete. Das Familienver-

hältniß von Vater und Kindern erfordert Ein Haus; wie in unsrer Sprache das Wort Haus für alle Glieder einer Familie gebraucht wird, so war es nun auch schon im A. T. Gen. 7, 1. 18, 19. Exod. 2, 1 u. s. w. Israel nannte ohnehin auch schon Gott seinen Vater, und Gott nannte Israel seine Kinder. Deut. 32, 6. Js. 64, 8. Unzählige Mal nennt Gott Israel sein Königreich und Eigenthum. Exod. 10, 6; der König aber schlägt seine Residenz, seinen Thron an irgend einem Punkte seines Landes bei seinem Volke auf. Sehr häufig rufen daher die Psalmensänger zum Lobe des Ewigen auf und bekennen, daß er Israel leite an der Hand wie ein Schäflein (Ps. 79, 1), daß man vor ihm mit Jubel und Demuth bete, denn wir seien sein Volk und Schäflein seiner Weide Psl. 94 und 99; wo weilt aber der Hirt, wenn nicht bei der Heerde? Mit Israel hat sich Gott verlobet in Wahrheit, Recht und Gerechtigkeit, wie die Propheten sagen; Israel im alten und die Kirche im neuen Bunde heißt die Braut des Herrn; von Gott abfallen heißt regelmäßig in der Schrift Ehbruch treiben. Auch dieses Verhältniß bringt es schon mit sich, daß es Gott gefiel, in Israel zu weilen bei seiner erlesenen Braut und in Jakob zu wohnen. Bezeichnend dafür wird daher stets jedem Leser der hl. Schrift die Benennung erscheinen, welche Ezechiel dem Hause Juda und Israel giebt. Er stellt beide cp. 23 unter den Namen von zwei treulosen Frauen dar, diesem giebt er den Namen Ohola d. i. sie hat ihr eignes Zelt (in Garizim), und jenem den Namen Oholiba (mein Zelt ist in ihr). Die gewöhnliche Darstellung des alten Volkes im Bilde eines verlobten Weibes, ein Bild, welches nach der guten Seite im hohen Liede selbst zu einer idyllisch allegorischen Darstellung kam, in Bezug auf Sünde aber bei den Propheten, selbst bei Ezechiel, so oft wiederkehrt, (cp. 16), sie hat in beiden Namen das Eigenthümliche, daß der Prophet vom Zelte dabei ausgeht und und sohin die Wohnung Gottes als Zeichen des Bundes und als Erweis der gegenseitigen Beziehung auffaßt.

Um jedoch den Zweck der Wohnung Gottes bei seinem Volke übersichtlich zu betrachten, dazu dienen noch einige von den Namen, welche dieser hl. Stätte in der Schrift gegeben werden. Ich sage einige dieser Namen; denn einen Theil derselben bot uns das hl. Zelt zunächst nach seiner baulichen Natur. Zu dieser Klasse gehören die Namen, wenn es heißt: Wohnung

Gottes oder Zelt oder Haus, d. i. (בַּיִת, אֹהֶל, מִשְׁכָּן) Ezch. 41, 1; Psl. 26, 8, Exod. 25, 9. Allein andere Namen bezeichnen mehr, was dieses Haus für die Kinder Israels bedeutete, sie sprechen den Zweck aus, weßhalb Gott bei diesem Volke Wohnung genommen, und dahin gehört zuerst der Name „Heiligthum“, קֹדֶשׁ, מִקְדָּשׁ, sanctuarium. Es liegt diesem Namen einmal der Begriff zu Grunde, daß das Zelt keine unheilige, gemeine, sondern eine geweihte, für Gott ausgeschiedene, hochachtungswürdige Wohnung sei, wo, wie Salomon vom Tempel spricht, nicht einem Menschen, sondern Gott eine Wohnstätte zubereitet ward. Wenn schon die hl. Gefäße beim Gottesdienste, wenn Altar und Leuchter, wenn die Priester und Leviten als Diener Gottes einer Heiligung bedurften, wenn alles dieses den Namen „heilig“ trug, so mußte natürlich das hl. Zelt als Inbegriff aller heiligen Gefäße sammt gottsdienstlichen Handlungen den Namen „Heiligthum“ beanspruchen und geheiligt sein. In dieser Hinsicht befiehlt Gott (Lev. 19, 30): „Ihr sollt fürchten (תִּירָאוּ) mein Heiligthum“; ebenso 26, 2. „Es ist der Ort, das Haus, das ich mir (meinem Namen) geheiligt habe.“ 2. Paral S. 16. 3. Reg. 9, 7. Allein diese Bezeichnung kam dem alten Zelte nicht blos, weil es heilig war, sondern auch weil es heilig machte, zu. Gott sagte in dieser Beziehung: „Seid heilig, wie ich heilig bin; Lev. 19, 2; ich bin der Herr, der euch heiligt und dieß sagt er nicht blos den Priestern, sondern auch vom ganzen Volke. Exod. 31. 13. Lev. 21, 8. Heilig zu werden ist überhaupt der allgemeine Ausdruck für den ganzen Zweck des alten Cultus und Gesetzes. Lev. 11, 42, 45, 20, 27 u. s. f. daher sagt auch der Apostel: „Das ist der Wille Gottes, eure Heiligung“ I Tess. 4, 3. I. Pet. 1, 16. Es kann darum schon keinem Zweifel unterworfen sein, daß das Heiligthum einst für Israels Heil errichtet ward oder daß Gott, „der Heilige“ vorzugsweise genannt, auch in seinem Zelte bei Israel wohnte, um es heilig zu machen. Diese Wirksamkeit zeigt sich z. B. darin, daß es vom Altare heißt: „Jeder, der ihn anrührt, wird heilig sein“, Exod. 29, 37. Ferner heißt es vom Altare und allen Geräthen des Heiligthums: „Heilige Alles, auf daß es hochheilig sei, wer es anrührt, wird geheiligt werden. Exod. 30, 29. Ebenso heißt es von den Speiseopfern Lev. 6, 17: „Wenn nun die einzelnen

Geräthe Heiligungskraft besitzen, so wird natürlich dem Heiligthum überhaupt auch eine seinem Namen entsprechende Bedeutung zukommen, und gilt nun insbesondere von allen Kultakten, deren Zweck und Endziel dem Worte Gottes erst Bestätigung gab, wenn Gott von sich sagt: „Ich bin es, der euch heiligt." Das Heiligthum heißt aber bei Salomon auch ein Opferhaus, was bewirkten aber die Opfer anders, als daß sie zuerst den Opfernden heiligten. Durch Opfer wurde ja am Versöhnungsfeste alles geheiligt. Es heißt z. B. Lev. 16, 19, „Der Priester soll mit siebenmaligem Blutsprengen von Israels Unreinheiten das Heiligthum sühnen und das Zelt des Zeugnisses und den Altar, auch die Priester und alles Volk." Die Gaben, welche das Volk Gott darbrachte, waren ferner nur Symbole für die Hingabe des eigenen Ichs an Gott. Wenn nun die Opfergaben ganz gewöhnlich den Namen führen „sanctificata" z. B. Lev. 22, 10, 12, 14, 15, 16 und also auch geheiligt waren, warum wären diejenigen nicht auch durch diese Gaben geheiligt wurden, die sie darbrachten und sich mit ihnen? Das Haus des Herrn trägt also ohne Widerspruch den Namen Heiligthum, weil es der Ort, die Stätte der Heiligung Israels seien sollte. Dort wurden nicht blos Priester und Leviten geheiligt, dort ward nicht blos die Heiligung auf das Haupt des Nasiräers gelegt Num. 6, 11, nein das ganze Volk erhielt und erflehte daselbst Heiligung von dem Herrn. Zwar heißt es in sittlicher, gesetzlicher Beziehung öfter, daß Israel sich heiligen soll, wo von keinem Betreten des Heiligthums die Sprache ist. So befahl Gott dem Moses vor Sinai, das Volk solle sich heiligen auf den anderen Tag Exod. 19, 20, ebenso that Josua (7, 13). Auch sagt der Psalmist: „Wer wird steigen auf den Berg des Herrn, wer wird stehen an seiner hl. Stätte, wenn nicht derjenige, der ein reines Herz oder unschuldige Hände hat? Demnach scheint es also, daß nur ein sittlich Geheiligter die Vorhöfe Gottes betreten durfte. Allein es ist dies und auch jenes wahr. Man mußte nämlich nicht nur mit einer gewissen äußeren Reinheit sich auf heilige Zeiten und den Zutritt heiliger Orte zubereiten — und dieß heißt in der Schrift auch schon Heiligung — sondern man betrat auch die Vorhöfe des Hauses Gottes in der Absicht, um erst die rechte und innere Heiligung zu erlangen und in ein wahrhaft gottgefälliges Verhältniß mit dem Ewigen zu treten. Denn es ist nicht blos

eine menschliche Sache, sondern auch nebst der Sittlichkeit die göttliche Wirksamkeit, von welcher die Heiligung des Menschen abhängt, und rücksichtlich dieses Faktors der Heiligkeit haben wir die Vorhöfe des Heiligthums als Ausgangspunkt anzunehmen.

Das Heiligthum heißt ferner auch „Zelt der Zusammenkunft", אֹהֶל מוֹעֵד und „Zelt des Zeugnisses", אֹהֶל הָעֵדוּת, welche beide Ausdrücke die Septuaginta mit σκήνη μαρτυρίου, die Vulg. mit tabernaculum testimonii übersetzen. Beide Namen lassen einerseits die Bedeutung zu, daß das hl. Zelt als der Ort aufzufassen sei, wo Gott sich und seinen Willen dem Volke kund geben, ihm mit Worten äußerlich und mit Gnaden innerlich zu Hilfe kommen, sowie durch Erhörung der menschlichen Anliegen auch seine Macht und Gewalt in allen Zeiten offenbaren will. Diese Auslegung rechtfertigt sich nämlich nicht blos durch das Beispiel der Versionen, sondern auch durch die Ableitung und den Gebrauch der beiden Wörter מוֹעֵד und עֵדוּת. Letzteres ist abzuleiten vom Zeitwort עוּד, welches im Hiphil bedeutet s. v. a. Zeugniß geben, feierlich erklären, und ermahnen, befehlen und ist verwandt mit עֵדָה, welches von gerichtlichen Aussagen sowie auch von Gottes Vorschriften gebraucht wird und kommt sonst auch in diesem Sinne oft noch vor: Psl. 119, 94. 36, 99. Neh. 9, 34. Was aber das Wort moedh betrifft, so wird es oft von der Zusammenkunft zwischen Gott und Moses gebraucht, so daß der Begriff Zusammenkunft zurücktritt und eher in dem Zwecke der Unterredung und Belehrung ruht. Darnach heißt dann ohel moedh nach Gesenius und den Versionen im Grund s. v. a. Orakelzelt, Zelt der Offenbarung. Allein beide Ausdrücke ohel moedh und ohel edhuth, besonders aber wohl der erstere, stellen das Heiligthum des Herrn als den Ort dar, wo Gott sein Volk um sich versammeln will, wie solches ohne Widerspruch aus folgenden Gründen erhellt. Dieß Wort wird nämlich von Versammlung überhaupt gebraucht. So nennt Job den Tod „das Haus der Versammlung für alles Lebendige" Job. 30, 23, wo es jedoch auch heißen kann: „Das Haus der Bestimmung für alles Lebendige." In der Geschichte des Aufruhrs von Korah heißt es Num. 16, 2: „Es erhoben sich Fürsten der Versammlung (עֵדָה), zur (Raths-) Zusammenkunft berufene (קְרִיאֵי מוֹעֵד) und

namhafte Männer". Hier steht offenbar moedh als Synonymum von edhah Versammlung und will sagen, daß die Aufrührer Stammsoberhäupter waren, welche in die Raths- oder Gerichtsversammlungen gewählt worden waren und sonst einen rühmlichen Namen oder eine ausgezeichnete Stellung hatten. Der Psalmist gebraucht es im Sinne von Synagoge d. i. Versammlungshaus, wenn er spricht nach dem hebräischen Texte: „Sie verbrennen alle Versammlungsorte Gottes im Lande". Ps. 74, 8. Zwar übersetzt die Vulgata, es sprechen die Feinde: „Laßt uns abschaffen alle Festtage Gottes im Lande"; allein Asaph klagt vorher, Gott möge bedenken „all das Böse, das die Feinde im Heiligthum (קֹדֶשׁ) gethan"; „sie hätten ihre Fahnen aufgesteckt auf den Höhen und an den Thoren, hätten wie im Walde das Holz, die Schnitzwerke am Tempel zerhauen mit Beilen, hätten mit Feuer und Wasser das Heiligthum verbrannt, die Wohnung des göttlichen Namens im Lande entweihet." Dieser Zusammenhang beweist ganz offenbar, man könnte unter dem Ausdrucke כָל־מוֹעֲדֵי־אֵל בָּאָרֶץ nichts anderes als die Bethäuser verstehen, die sicherlich schon frühe überall im Lande bestanden, um an Sabbathen und gewöhnlichen Festtagen gemeinsam zu beten. In demselben Psalme heißt es deßgleichen von Gottes Feinden: Sie sprechen groß, deine Feinde, in Mitte deiner moedh." Die Vulgata übersetzt: „In Mitte deiner Festlichkeit"; allein da der Ausdruck mit dem Wort codhesch unmittelbar vorher und gleich darauf mit mischcan schemecha d. i. Wohnung deines Namens abwechselt, so bleibt keine andere Uebersetzung möglich als die: „in Mitte deiner Versammlungsstätte" und Allioli hat deßhalb, um Vulgata und Grundtext zu versöhnen, den Ausdruck zu erklären gesucht mit den Worten: „Sie sprechen groß mitten im Orte deiner Festlichkeit". Diese Erscheinung, daß das Wort moedh sowohl Festtag als Zusammenkunft oder Versammlung bedeutet, ergiebt sich übrigens nicht nur von selbst aus der Natur der Festtage, wo die Menschen sich in der Erinnerung an eine göttliche That zu gemeinsamer Andacht zu sammeln pflegen, sondern es liegt auch noch darin, daß die höchsten jüdischen Feste eigentliche Nationalversammlungen waren. Moses hatte ja das Gebot gegeben, daß auf Ostern, Pfingsten und Laubhütten das ganze männliche Geschlecht jährlich sich vor dem

Heiligthum einstellen mußte. Exod. 34, 23. Deut. 16, 16. Auch wird bei den großen Festen gerade als Grund, warum man am siebenten oder achten Tage darauf kein knechtlich Werk thun sollte, ausdrücklich der Grund hervorgehoben: denn es ist azereth d. i. es ist Versammlung. Lev. 23, 36. Num. 29, 35. Deut. 16, 8. 2 Chron. 7, 9. Neh. 8, 18. Auch heißt es Lev. 23, 2. Num. 28, 18, 25: „Sprich zu den Söhnen Israels: das sind die Feste (moadhei) des Herrn, wo ihr versammeln sollt die heiligen Versammlungen", wörtlich die Berufungen zum Heiligthum (mikra von kara rufen ist nämlich dasselbe im Hebräischen, was ecclesia von ἐν und καλέω im Griechischen ist). Es geht daraus hervor, daß die Feste zunächst zu religiösen Versammlungen dienen sollen und es gilt nicht allein der Grund, weil Gott am siebenten Tage ruhte und die Ruhetage geschaffen hat, sondern es soll, heißt es einigemal, kein knechtlich Werk geschehen, weil Versammlung wäre. In gleicher Weise nun, wie Israel seine Festtage Versammlungen nennt, heißen auch die Muhamedaner ihren Freitag gewöhnlich nur „Versammlungstag". So ersehen wir also, daß Moedh im Sinne von Versammlung andeutet, Gott und sein Volk zu einigen. Uebrigens erweist sich diese Bedeutung auch aus dessen Ableitung von יעד, welches soviel heißt als bestimmen z. B. Zeit und Ort, im Niphal aber und im Hiphil, wovon moedh als Verbale zunächst abstammt, so v. i., als sich bestellen, zusammenkommen, sich treffen, vor Gericht berufen und dergl. Noch näher aber ist diese Bedeutung zu erkennen aus den Worten, welche Gott über den Bau der Stiftshütte ausdrücklich mittheilt, wenn es heißt Exod. 29, 42 u. s. f.: „Das ist das beständige Brandopfer für eure Geschlechter vor der Thüre des Zeltes der Zusammenkunft, (אֹהֶל מוֹעֵד) vor Gott, woselbst ich mit euch will zusammenkommen, (אִוָּעֵד, das fut. Niph. desselben Wurzelworts), um daselbst zu dir zu reden. Zusammenkommen will ich (נֹעַדְתִּי, dasselbe Zeitwort) daselbst mit den Söhnen Israels und meine Herrlichkeit soll geheiligt werden." — „Ich will wohnen in der Mitte der Söhne Israels und ihr Gott sein. Und sie sollen erkennen, daß ich Jehova ihr Gott bin, der ich sie herausgeführt habe aus dem Lande Aegypten, um zu wohnen in ihrer Mitte, ich Jehova, ihr Gott." Daß Gott daselbst mit Israel zusammenkommen wolle, wird mit dem-

selben Zeitwort noch vielfach anderwärts besagt z. B. Num. 17, 9. Exod. 30, 6. Exod. 85, 21. In beiden letzteren Stellen wird jedoch blos von einem Zusammenkommen mit Moses gesprochen. Es will nun zwar Herrn Bähr bedünken, daß diese Stellen blos bewiesen, das Haus des Herrn, das Zelt der Zusammenkunft sei blos von der Zusammenkunft Gottes mit Israel und Moses zu verstehen, es sei also falsch, wenn man ohel moedh mit Versammlungszelt übersetze und es in dem Sinne verstehe, als ob daselbst Israel unter sich hätte zusammenkommen sollen; dafür werde der Ausdruck קהל gebraucht und niemals heiße die Stiftshütte ohel kahal. Diese Bemerkung ist allerdings richtig, Israel sollte aber durch Gott sich zusammenfinden, er will der Mittelpunkt der Nation sein. Unser Patriotismus, der sich häufig um den politischen Begriff von Nationalität dreht, entspricht daher nicht vollkommen dem Nationalverbande der alten Theokratie, wo der Gott Israels in die Aeußerlichkeit tretend als Mittelpunkt der Einheit eine sichtbare Wohnstätte bei seinem Volke nahm. Immerhin aber tritt auch das Volk zusammen unter sich, wenn es mit seinem Könige und Gott in Verkehr kommt und so vermittelt der Ausdruck ohel moedh die Zusammenkunft Israels in zweifacher Art.

Nun könnte man fragen, warum wir hier in so spezielle Erörterung uns einließen? Die Antwort, glaube ich, rechtfertigt wohl unsere Auseinandersetzung. Indem wir nämlich beweisen wollen, daß die Hütte des Herrn einst den Himmel im Jenseits abbildlich darstellte, so ergeben sich gerade hiefür aus den gegebenen Erläuterungen die schönsten Anhaltspunkte. Moedh heißt der Bestimmungsort, heißt der Versammlungsort, und heißt endlich Fest oder Festzeit. Wenden wir nun dieß an für das Leben sowie für unsere Aufgabe. Was zuerst den Begriff der Bestimmung angeht, so ist auch der Himmel der uns angewiesene Ort künftigen und ewigen Daseins; er ist das Haus der Moedh, der Bestellung (∽ עדות = Vorlage). Für diesen hat uns Gott erschaffen, er will ja, daß alle Menschen selig werden, er ist das Haus unsrer Bestimmung, das Endziel. Die Hölle machen sich ja doch die Menschen selber. — Was den Begriff Versammlung oder Bestellungsort betrifft (vergl. Jos. 8, 14 im hebr. Text), so will Gott im Himmel mit uns

und wir mit ihm zusammen kommen. Der Himmel wäre ohne gemeinsames Leben mit Gott nicht das, was er für uns sein soll, nicht die wahre Heimath, nicht unser wahres Vaterland, keine Erlösung aus der Verbannung. Betrachten wir dann den Ausdruck im Sinne von Festzeit und Festlichkeit, dann läßt sich ebensowenig etwas gegen die Zusammenstellung vom Wesen des Himmels und diesem Namen der Stiftshütte anwenden. Feiern wir doch ewige Sabbathe erst im Himmel. Dort ist das große Aerndtefest für alles Gute, und Aerndefeste waren nach einer Seite hin die drei Hauptfeste der Juden, Ostern nämlich, wo die ersten Gerstengarben, Pfingsten, wo die ersten Brode geopfert wurden, und Laubhütten, wo die Most- und Obstärndte unter fröhlichem Jubel in der Hütte an die Feier der geschichtlichen Thatsachen sich anschloß.

Im Himmel werden erst diese Feste des Herrn vollkommen begangen. Dort weilen die Heiligen vor dem Throne des Herrn, halten ewige Mahlzeit in Gottes Anschauung, beten lobpreisend zum Herrn und dem wahren Osterlamm und stehen vor der Sinai-Höhe seiner ewigen Wohnung und Majestät. Und wie in diesen Beziehungen der Name ohel moedh von der Hütte auf den Himmel als ihr Vorbild anzuwenden ist, so ist es auch mit den übrigen Bezeichnungen. Der Himmel heißt auch ganz gewöhnlich das Haus des Vaters, die Wohnung Gottes, das Reich, wo uns der Herr Wohnstätten zubereitet. Selig sind, heißt es beim Psalmisten, die in deinem Hause wohnen, o Herr; sie loben dich von Ewigkeit zu Ewigkeit. Auch ist der Himmel eine wahre Stätte der Heiligkeit und zwar der vollendeten Heiligkeit, und wie kein Unreiner einst in Gottes Vorhöfe treten durfte und selbst Niemand ein Opfer der Sühne bringen konnte, wenn nicht seine Schuld durch Unvorsichtigkeit gemindert war, so ist es auch im Hause der seligen Ewigkeit. Der Himmel ist also das wahre und höchste Heiligthum und sammelt uns vor Gott als die Gemeinde der Heiligen. Deßgleichen ist er auch das Zelt des Zeugnisses edhah und edhuth, wovon wir nun bald noch einiges zu sagen haben; denn Gott läßt sich denen, die er bei sich versammelt, nicht unbezeugt, im Gegentheile besteht in der nach jedermanns Verdienst geltenden Belohnung die Offenbarung seiner Huld und Liebe für alle, die er als die Seinigen anerkannt. Deßgleichen lassen sich aber auch die acht Seligkeiten

in vollkommenster Uebereinstimmung mit diesen Begriffen und Namen der Stiftshütte auffassen. Sie bilden in logischer Art nach der Zahl Acht als der doppelten Vier eine symbolische Umgrenzung, wie sie einem Zelte zukommt. Sie verweisen alle Bürger des Himmelreiches auf die ewigen Güter dieses Reichs, das vor allem zu suchen ist, und halten dem Menschen seine ewige und sittliche Bestimmung vor Augen. In den Verheißungen, welche den Seligpreisungen beigesetzt sind, kommt eben Gott zu den Heiligen seines Volkes und bezeugt sich ihnen als Vater und gerechter Vergelter. Es stellt also Jesus in denselben wirklich das commune Sanctorum vor, in dessen Mitte sich Gott zur Seligkeit der Seinigen offenbart. Lauter Heilige und Gerechte sind daher in diesen Sprüchen genannt, und daß diese Stelle des Evangeliums auch eine wahre Festzeit, das messianische Jubeljahr, ankündige, haben wir ohnedieß schon dargestellt und zeigt es auch ohne diesen geschichtlichen Rückblick das achtfache Selig. Schließlich wollten wir noch speciell erläutern, warum das Haus des Herrn auch heiße Zelt des Zeugnisses (אֹהֶל עֵדוּת). Dieser Name ist natürlich synonym mit dem vorigen Namen, wie es die Versionen und die obenerwähnte Verwandtschaft zwischen den Wörtern עֵדָה und מוֹעֵד, יָעַד und עוּד beweisen. Wenn nun Gott mit Israel zusammenkommt, so will er auch sich kund thun, mit ihm reden, sich näher offenbaren, und das Zusammenkommen Gottes mit Israel ist schon an und für sich ein Offenbaren, ein Zeugniß. Mit Recht tadelt es jedoch Bähr, wenn manche Uebersetzer in neuerer Zeit diesen Ausdruck durch Gesetzeszelt glauben vollkommen auszudrücken. Denn עֵדוּת heißt für sich allein nur Zeugniß und weil der Dekalog vor Allem auch eines von den Zeugnissen Gottes ist, weil er gleichsam der Complex alles dessen ist, was Gott zu Israel geredet, so heißt er gemeiniglich nur das Zeugniß vorzugsweise, הָעֵדוּת (mit dem Artikel). Eben darum heißt auch עֵדוּת nicht Gesetz überhaupt, sondern nur Gesetz Gottes. cf. Bähr's Symbolik I. S. 83. Die Benennung: Gesetzeszelt würde wenigstens das hl. Gebäude ansonst als den Aufbewahrungsort für das Gesetz bezeichnen. Es ist aber gar nicht glaublich, daß der ganze, so complicirte, so ausführlich und sorgfältig beschriebene Bau keine andere Bestimmung sollte gehabt haben, als

die, das Gesetz aufzubewahren oder daß ihm von einer offenbar untergeordneten Bestimmung sein Name sollte gegeben worden sein." Es klingt also der Name Gesetzeszelt zu archivarisch, als daß er für die Bedeutung des hl. Hauses paßte; das Haus des Herrn enthielt zwar Denkmale zur Aufbewahrung, z. B. den Gomer Manna, den Aaronsstab, die goldenen Maus- und Afterfiguren aus der Zeit der Philister und nach den Rabbinen noch anderes z. B. Salbgefäße, allein seine wesentlichen Geräthe sollten durchaus nicht als Archiv dienen. Es war das Heiligthum des Herrn vielmehr der Mittelpunkt seines lebendigen und stets wirksamen Verkehrs mit seinem Volke, der Ort, wo Gott sehen ließ, daß Israel sein Volk und er ihr Gott und Schützer sei; war insofern das Zelt seiner „Offenbarung" und Erscheinung. In dieser Bezeichnung erschließt sich also der ganze Inhalt des Zeltes, und auf den Himmel angewandt offenbart sich dort Gott von Angesicht zu Angesicht, vollkommen, nicht mehr wie im Spiegel, sondern so, daß wir sehen, wie er ist.

§ 5. Richtige Anwendung der gegebenen Begriffe a) auf die Natur gottesdienstlicher Gebäude. Die christliche Kirche ist ein Gotteshaus. Einheit des Grundtypus ihrer Bauform mit dem alten Heiligthume.

Passaglia sagt einmal (de eccles. Vol. I. t. I. S. 80): „Die Namengebung (*ὀνοματολογία*) hat bei den theologischen Erörterungen ein größeres Gewicht, als jene glauben, welche sie entweder nur obenhin und nachläßig behandeln oder sie auch ganz und gar übergehen." Darauf fußend glaube ich auch, die Namen, welche das Haus des Herrn im alten Bunde trägt, nicht hintansetzen zu dürfen und will nun auf eine richtige Anwendung vorangehender Bezeichnungen noch weiter aufmerksam machen. Zuerst hörten wir: die Hütte des Herrn heiße „die Wohnung Gottes, das Zelt des Herrn, das Haus Gottes." Auch erklärte einst Gott ausdrücklich, daß er im alten Zelte in Mitte seines Volkes wohnen wollte. Es wäre also Unglaube an Gottes Wort, wenn man seine Gegenwart daselbst verläugnen wollte. Die Herrlichkeit des Herrn sieht daher Ezechiel im alten Tempel ausziehen und sieht sie in den seinigen einziehen. Die Herrlichkeit des Herrn, *δόξα τοῦ θεοῦ*, כְּבוֹד יהוה, war ein

symbolisches Sichtbarwerden des Unsichtbaren und Ewigen, welche den Tempel erfüllte, und kann nicht anders angesehen werden, als wie die Erscheinung im Dornbusche, wie die Offenbarung auf Sinai und andere Theophanien. Die Synagoge benennt dieß Schechinah, von שָׁכַן wohnen, sich niederlassen, und versteht keineswegs darunter nur ein leeres Merkzeichen, sondern eine wirkliche Anwesenheit Gottes auf dem Gnadenthron. Diese Gegenwart Gottes wird daher sehr oft umschrieben mit den Worten, „daß er seinen Namen auf diesen Ort legen wolle“ oder „gelegt habe“. Das Wort Name wird aber im Hebräischen oft nur als Umschreibung für den Benannten, hier für Gott selbst gebraucht, wie alle Ausleger annehmen und habe ich darüber schon in meinen mosaischen Opfern Thl. 1. § 4 u. Thl. 2 in der Erklärung zur ersten Bitte des Vat. uns. das Nähere besprochen. Der Name ist zwar sonst nur die äussere Bezeichnung einer Person im Munde der Leute nach ihrem Rufe und Wirken, allein Gott gefiel es nicht, sich nur durch die Belehrung seiner Priester kund machen zu lassen, sondern er wollte in lebendiger, persönlicher Gegenwart bei seinem Volke zugegen sein und selbst mit ihm reden. So sehr stimmt auch die Redensart vom Legen und Hinsetzen des Namens Gottes für dessen persönliche Gegenwart und für den identischen Gebrauch zwischen Gott und seinen Namen, daß die Samaritaner, um wie die Juden nicht zu oft den Namen Gottes Jahve oder Jehova auszusprechen und um sich doch von ihnen zu unterscheiden, statt Adonai sagten Schima d. i. Name.

Dieß vorausgesetzt, so ergiebt sich also auch nach dem Begriffe der göttlichen Offenbarung, was zu einer christlichen Kirche gehöre; es gehört dazu die wirkliche Erscheinung Gottes. Es genügt nicht, vom Unsichtbaren in Sprüchen und Bildnissen, in leeren Zeichen eine Vorstellung oder Idee von Gott und Sittlichkeit zu vergegenwärtigen. Sonst wäre eine christliche Kirche einer Moschee zu vergleichen, wo auch die Wände mit frommen Sprüchen beschrieben sind. Sie gliche insofern dem Charakter einer Synagoge, welche im Dekaloge auf den Gesetzesrollen ihr Heiligthum sieht. Sie stände nicht viel höher, als eine philanthropische Kapelle nach Basedow's Kirchenstyl. Dieser Pädagog und wie ihn Göthe nennt, antitrinitarischer Geist hielt sich für berufen,

statt des alten und neuen Bundes den neuesten und dritten Bund Gottes zu verkünden, und nach seiner wenig salomonischen Weisheit suchte er den Grundriß seines Heiligthums nicht im Aufblicke zu Gott, wie Moses, sondern in der philosophischen Moral. In seiner lichthellen Kapelle sollte daher eine Lade sein als Mittelpunkt des dritten Bundes (analog wie ein Maurerbund), darein legte er das Gesetzbuch (seines Systems), am Deckelthürchen sollten Spiegel sein, um beim Aufschlagen zur Gewissenserforschung einladen zu können. Zur Seite mußten zwei Kerzen brennen als Sinnbilder eigner und fremder Belehrung, ringsum aber vier Statuen oder Gemälde als Symbole der Bedachtsamkeit, Mäßigung, Gerechtigkeit und Wohlthätigkeit. Der Fußboden mit einem Sarge bemalt sollte an den Tod und die Ewigkeit mahnen, schwarze Streifen über die Wand gezogen, an die Macht des Bösen, die alle Regionen des Guten durchziehe, und Deckengemälde sollten die erhöhte Glückseligkeit darstellen, welche die illuminatische Religion zuwege brächte. Allein schöne Tücher und vielgestaltige Stukatur, kühne Architektur und erhabene Gothik, lebendige Plastik und alle sinnigen Kunstschöpfungen machen noch nicht eine Kirche zu dem, was sie sein soll. Auch ein katholisches Kirchengebäude verdankt seine religiöse Würde nicht Statuen und Gemälden, auch wenn sie in erhabenster Vorstellung daständen. Selbst die Bilder vom Lamm Gottes, vom guten Hirten, von der Gebetsharfe und das Symbol vom Fische (Ἰησοῦς χριστὸς θεοῦ υἱὸς σωτὴρ = ἰχθυς als Anagramm) machten einst die Katakomben der ersten Christen nicht zu christlichen Kirchen. Der Baseler Dom ist daher z. B. nicht dadurch seiner Würde, Gottes Haus zu sein, beraubt worden, als man die Apostelfiguren von den Wänden entfernte und in blindem Eifer dafür fromme Sprüche an die Pfeiler anschrieb, er war aber durch diese Figuren auch nicht vorher ein Haus des Herrn geworden. Also nicht die äußere Gestalt und Zierde einer Kirche bedingt ihren Charakter, Gottes Haus zu sein, sondern die Gegenwart Gottes in unmittelbarem Ausdrucke. Im neuen Bunde geschieht dies durch denjenigen, der da sagt: „Seht, ich bin alle Tage bei euch bis ans Ende der Welt.“ Es geschieht durch die Gegenwart Christi. Er gießt nicht nur seine Gnaden und den hl. Geist in die Herzen der Gläubigen aus durch die hl. Sakramente, sondern er erscheint auch auf dem Altare in bleibender Verbindung mit den

Opferelementen, indem er als die Herrlichkeit Gottes wirkend spricht durch den Priester: Dieß ist mein Leib und der Kelch mit meinem Blute, und dabei gleich der Erscheinung des bei Arons Opfer herabsteigenden Feuers die irdischen Gaben umwandelt, nunmehr aber in ihrer Gestalt im Hause Gottes zugegen bleibt und in die Herzen der Gläubigen einzuziehen verlangt.

Es vermengt daher Bähr die hl. Wahrheit mit mancherlei Irrthümern, wenn er in seinem salom. Tempel S. 296 u. ff. über das Verhältniß des christlichen Kirchenbaues zum Heidenthum und Judenthum sich dahin äußert, „das christliche Kirchengebäude sei mit Einem Worte Gemeindehaus, der alte Tempel sei so zur Kirche geworden, beim christlichen Kirchengebäude weise alles auf die Gemeinde, die Gemeinde sei also sein Princip;" das Christenthum habe keinen sichtbaren, sondern einen „idealen Tempel" aufbauen wollen. Wenn seit dem dritten Jahrhundert die Kirche demnach domus Dei zu heißen angefangen hätte, so sei dieß keineswegs im strengen unmittelbaren Sinne des Wortes geschehen, sondern indirekter Weise vermöge der Identität der Begriffe Gemeinde und Haus Gottes." „Christus habe seinen Leib einen Tempel Gottes genannt und verheißen, er wolle den Tempel, der von Menschenhänden gemacht sei, einreißen und einen anderen in drei Tagen wieder aufbauen, der nicht von Menschenhänden gemacht sei. Marc. 14, 58. Wenn nun Christus hiemit auch nur zunächst auf seine Auferstehung hingewiesen habe, so bilde doch seine Auferstehuug, insofern er nun den Tod nicht mehr sah und der Lebendige von Ewigkeit zu Ewigkeit geworden (Apoc. 1. 18.) war, den Grundstein und das Prinzip der Kirche, die sein Leib sei (Col. 1, 18,), die Gemeinde der Gläubigen sei durch die innere Verbindung mit Christus nicht blos der ideale Leib des Herrn, sondern auch das ideale Haus Gottes, der nun nicht mehr lokal in der Mitte des einzelnen, durch leibliche Abstammung bedingten Bundesvolkes, sondern innerlich geistig in den zu einem Ganzen verbundenen Gläubigen aller Völker wohnen will. Ihr, ruft daher Paulus, ihr seid der Tempel Gottes." Wir wollen nun nicht leugnen, sondern wir werden es im folgenden Paragraphen sogar noch besonders erörtern, daß und inwiefern die Kirche der Tempel Gottes sei; das aber ist doch klar, daß dieser gelehrte Protestant, ohne es zu wollen, hier sicherlich vom rechten Pfade der Lehre Gottes abweicht. Wo noch das wahre Christen-

thum ist, da muß es nothwendiger Weise auch wahrhaftige, nicht bloß ideale Wohnstätten Gottes bei den Menschen geben, sonst wären die Schrift und die Propheten nicht vervollkommnet, sondern deteriorirt, und der Apostel hätte nicht schreiben können: „Wir haben einen Altar (*θυσιαστήριον*), bei dem die Hüttendiener nicht Macht haben davon zu essen. Hebr. 13 10. Diese Worte sind nicht vergleichsweise, sondern buchstäblich zu nehmen. Um dieses zu beweisen, wollen wir nur auf die einzelnen Gründe kurz eingehen, und zuerst auf das Wesen des **Altars**. Gott selbst befiehlt Exod. 20, 21 (24): „An allen Orten, wo ich meinen Namen will ehren lassen, da will ich zu dir kommen und dich segnen." Diese Orte sind aber wegen des Zusammenhangs in demselben Verse jene Stellen, wo Moses den Altar zu Brand- und Friedopfern sollte aufbauen. Gott selbst erklärt also, auf den Altären zu Israel zu kommen. Diese Gegenwart Gottes auf seinen Altären folgt ferner aus deren bedeutsamen Namen. Ezechiel nennt denselben Brandopferaltar, von dem Gott das Vorhergehende sagte, Harel d. i. Berg Gottes 43, 15, er hält ihn sohin für identisch mit dem ganzen Heiligthum. Der pilgernde Jakob nannte den Stein, der ihm als Kissen diente und wo ihm Gott erschien, Bethel d. i. Haus Gottes, Wohnung Gottes, Gen., 28, 18 sowie Pforte des Himmels. Wenn die Altäre auch öfter Schlachtstätten genannt werden, so verstößt dieses nicht gegen ihren Charakter, Wohnstätten des Allerhöchsten, Offenbarungsstätten seiner Gegenwart zu sein. Das Schlachten geschah am Fuße des Altares und warum? Gerade weil sich vor dem Altar als dem Abbilde der göttlichen Gegenwart, alles in den Staub beugen sollte. Die beiden Altäre des alten Heiligthums, der im Vorhof und der im Heiligen, standen auch in gleicher Linie zum Gnadenthron und zwar so genau, daß man erst hinter dem Altar des Vorhofs Raum hatte, um in das Heiligthum zu treten. Es spricht dafür auch die Wirksamkeit bei Blutsprengungen. Je nach dem die Person, die gefehlt hatte, größeres oder geringeres Ansehen hatte, ward entweder blos der äußere Altar, oder beide zugleich oder auch die Kapporeth das Ziel des Blutsprengens Lev. 4, 5 und 17 sowie 4, 25 und 30. Wenn aber das Blut an diese Orte hingesprengt werden sollte, so müssen sie Gottes Gegenwart symbolisch vertreten haben; denn zu ihr wurde so mit „blutigen Thränen" gebetet und von ihm sollte dann die Sühnung kommen. Aus-

führlicher handelte ich schon davon in den mos. Opfern Th. II. S. 362 u. ff. Bähr selber spricht oft vom Altare Gottes beinahe auch so, wie wir hier aus der hl. Schrift diesen Begriff feststellen. Oft nennt er die 2 Altäre und den Gnadenthron „Symbole der sich offenbarenden, bewährenden d. i. wirksamen Heiligkeit Jehova's" und sagt, sie seien unter sich nur nach dem höheren und vollkommeneren Grade der Offenbarung d. i. in der Wirksamkeit der Heiligkeit verschieden" (Symb. II. 345), im Verhältnisse zum ganzen Heiligthum stelle jedes von diesen 3 Geräthen die Bedeutung derjenigen Abtheilung, in der es sich befand, in concentrirter Weise als Offenbarungsstätte heraus. Ebenso verfährt Bähr Symbol 1 S. 471, wo er sagt: „So ist der Altar einerseits Denk- und Merkmal segensreicher göttlicher Offenbarung, andererseits Mahnzeichen, an Gott zu denken und ihn zu preisen." Leere und unwirksame Symbole und Zeichen können aber diese Stätten doch nicht sein. Im Salomonischen Tempel nennt derselbe daher den Altar durchgängig „heilige Gottesstätte" „Offenbarungsstätte Gottes" und beruft sich auf Exod. 20, 21 (S. 105. 106. 108). Es folgt übrigens die Bedeutung des Altars als inhaltsvollen Symboles göttlicher Gegenwart aus dem Feuer „der Herrlichkeit Gottes", das nach Lev. 9, 23 vom Herrn kam und die Opfer aufnahm anstatt Gottes und immerdar brannte Lev. 6, 13. Daher wollen wir diesen an sich klaren, aber äußerst wichtigen Punkt mit dem beschließen, was Bähr noch im salom. Tempel und Hävernik vom Altar im ezechielischen Tempel schreibt. Dieser sagt: „Die Worte: und der Altar stand dem Hause gegenüber — bezeichnen die Wichtigkeit des Altars für den ganzen Platz. Derselbe ist das wahre Centrum desselben und vermittelt den Vorhof mit dem Hause, dem Heiligthum selbst". Commentar zu Ezech. 40. S. 664. Jener aber schreibt (S. 223. Sal. Tpl.): „Was die Bundeslade für das Allerheiligste und der Räucheraltar für das Heilige, das ist der Brandopferaltar für den Vorhof. Nach Exod. 20, 21 erscheint dieser Altar überhaupt und im Allgemeinen als Bezeichnung des Ortes, wo Jehova zu Israel kommt, wo er segnet und „seinen Namen" d. i. seine Offenbarung gepriesen haben will. Da aber der Vorhof gleichermassen der Ort ist, wo Jehova und Israel zusammenkommen, wo Jehova sich Israel offenbart und wo seine Offenbarung gepriesen wird, so fallen beide,

Altar und Vorhof, ihrer Grundidee nach zusammen und der Vorhof concentrirt sich im Altar. Er wird dadurch das Geräthe, welches den Vorhof mit der Wohnung vermittelt, durch ihn hängt er mit der Wohnung zusammen." Ausgenommen das mögliche Mißverständniß, daß der Altar die concentrirte Gemeinde wäre, wie die letzten Worte Bähr's leicht ausgelegt werden könnten, sind seine Worte ein sprechendes Zeugniß für die wahre Bedeutung des Altares, und diese Bedeutung nun angewandt auf das christliche Kirchengebäude, so sind alle kathol. Kirchen, welche noch nach dem Zeugnisse des Apostel Paulus einen Altar und sein Opfer haben, auch wahre Gotteshäuser. Wenn der Altar in denselben nicht ein leerer Standort ist, sondern wenn noch Christus auf demselben als das ewige Opfer in die Erscheinung tritt, so besitzen wir ein Heiligthum, welches abgesehen von der Form schon nach dem Werthe nnd Inhalt des Opfergabe das alte Heiligthum übertrifft, das den Herrn nur vorbildete und auf ihn Jahrhunderte lang hingewiesen hat; s. 1. u. 8. Seligk.

Der Beweis für eine christliche Kirche als ein Gotteshaus wird aber nicht vom Altare an und für sich allein, sondern von dem Dogma des Altarsakramentes abhängig. Die griech. und lat. Kirche feierte von jeher das Altargeheimniß als ein Opfer, und man muß es als eine Willkür ansehen, wenn man sich die Gegenwart Christi vom Glauben des Empfängers und nicht vielmehr vom allmächtigen Worte Christi abhängig denkt, da er einst sprach und noch durch seine bestellten Diener spricht: „Das ist mein Leib, der für euch dargegeben wird", d. i. mein Opferleib; „das ist der Kelch mit meinem Blute, das für euch vergossen wird", sohin ein Opferblut. Man muß es ferner gleichfalls für eine Willkür halten, wenn man das Wort des Herrn, das ist mein Leib, so deutet, daß er es nicht ist, wenn er es sagt, sondern daß er es erst noch werde oder ihn nur bedeute. Man verfällt dabei in die Klasse jener Zuhörer, welche einst in der Synagoge zu Kapharnaum, als er am Tage nach der Brodvermehrung von seinem Leibe redete, den er als Brod einst geben wolle, ihm nicht glaubten, weil sie seinen Worten nicht Geist und Leben zuerkennen mochten und lieber allen Umgang mit ihm aufgaben. Da aber Christus daselbst von seinem Leibe als wahrhaftiger Speise redet und selbst dieß beschwor, und da man sohin die Worte Christi im buchstäblichen Sinne nehmen muß,

so tritt der Herr wirklich auf dem Altare in sichtbaren Zeichen auf, Christus wird also in dem christlichen Gotteshause das Numen praesens, und giebt dem christlichen Kirchengebäude unabhängig von Ort und Zeit, wie es bei den Juden im A. B. war, das Prädikat: „Gotteshaus", und hat er einst Käufer und Verkäufer daraus vertrieben, weil sie sein Haus entweihten, so wird er es noch weniger ertragen mögen, daß man nun ihn selbst aus seinem eigenen Hause vertreibt und die Anbetung seiner Gegenwart als Idololatrie verflucht. Doch wir können uns hier auf das Dogma selber nicht weiter einlassen, aber wir finden noch einen Beweis für die Kirche als Gotteshaus in Parallele zum a. B. eben da, wo Bähr das Gegentheil oder eine Stütze für den Gemeindecharakter des christlichen Gotteshauses suchet.

Die christlichen Kunstgelehrten und Architekten behaupten der Mehrzahl nach, unser kirchlicher Baustyl stamme von der Form der alten römischen Basiliken her. Nach ihrer Beschreibung, wie sie Bähr nach denselben giebt, waren dieses große, ansehnliche Gebäude, in welchen bei den Griechen und Römern die öffentlichen Gerichtsverhandlungen gepflogen wurden. (Salom. Tpl. S. 306). In ihnen versammelten sich nicht allein die Gerichtspersonen und die bei einem Rechtsstreit Betheiligten, sondern auch das Volk selbst, um den Verhandlungen anzuwohnen; sie waren daher jedenfalls so eingerichtet, daß sie eine große Versammlung aufnehmen konnten. Sie sollen die Form eines Oblougums gehabt haben, das mit einem Halbkreis abschloß; in letzterem sei das Tribunal des obersten Richters gestanden, vor ihm hätten die streitenden Partheien Platz genommen, der übrige Raum, der von Säulenreihen durchzogen gewesen, habe der Volksmenge angehört. Ein solches Gebäude, sagt man, habe im Wesentlichen ganz dem Bedürfniß eines christlichen Gemeindehauses entsprochen. (Dieser Ausdruck ist nach Herrn Bähr's Standpunkt zu erklären und kehrt öfter bei ihm wieder). Da es nun keine religiöse Bestimmung gehabt, aber auch an nichts erinnert habe, was dem christlichen Bewußtsein als heidnisch und abgöttisch widerstrebte, so sei es zum natürlichen Vorbild und Muster für den christlichen Kirchen geworden." Für diese Anschauung beruft sich dieser Symboliker auf Bunsen's Werk: die Basiliken Rom's S. 2. 7, Kugler's Kunstgeschichte S 328, Kinkel's

bildende Künste S. 61, von Quast die Basilika der Alten mit Rücksicht auf die Form, welche der christlichen Kirche zum Vorbild diente. Berlin 1845. Andre Gelehrte aber, z. B. Hübsch (die Architektur und ihr Verhältniß zu der heutigen Malerei und Sculptur) widersprechen dieser lange Zeit als ausgemacht geltenden Ansicht. Er sagt abschließend: „Die charakteristische Anordnung der altchristlichen Basilika ist durch und durch neu gedacht und von jenen der sämmtlichen heidnischen Gebäude sehr verschieden.“ Zestermann, ein anderer Gelehrte, im Werke: (die antiken und christl. Basiliken nach ihrer Entstehung, Ausbildung und Beziehung zu einander, Leipzig 1847), behauptet, die erste und älteste Art von Basiliken, deren er fünferlei unterscheidet, soll ein einfaches Oblongum gewesen sein, zu dem erst später die Koncha oder der Halbkreis im Chor und noch später das Querschiff gekommen. Bähr bestreitet dieses, weil sich Jedermann auf den Grundriß der Basilika S. Lorenzo fuori le muri zu Rom berufe, die aber nach Bunsen a. a. O. S. 43 erst ans Ende des sechsten Jahrhunderts gehöre, und weil er sich mißlicher Weise auf Eusebius (Hist. Eccl 10, 4) stützen wolle, woselbst dieser die vom Kaiser neuerbaute Kirche zu Tyrus erwähnt, und einer Koncha bei der Beschreibung nicht gedenkt, die aber auch durchaus keine vollständige, architektonische Genauigkeit beobachtet, sondern mehr panegyrischen Zwecken dient. Ueberhaupt schließt Zestermann das Resultat seiner Forschung also ab: Es bleibe zwischen den christlichen und antiken Basiliken nur die Uebereinstimmung, daß in beiden das Licht zwischen den Dächern des Portikus und dem Dache des Mittelraums einfällt, eine Eigenschaft, welche hinreicht, beide Arten der Basiliken als unter eine Gattung von Gebäuden gehörig zu bezeichnen und daher den gemeinsamen Namen beider zu rechtfertigen, die aber keineswegs uns berechtigt, die christliche Basilike für eine Nachbildung der römischen auszugeben“.

Für unsren Zweck ist dieser Widerspruch der neuesten Kunstgelehrten nicht von Bedeutung; Zestermann gibt außer der Apsis einige für uns nur noch sehr unwesentliche Punkte an, worin die christliche Basilika von der profanen abgewichen, die antike Basilika habe nämlich kein Atrium und keine Propyläen gehabt, der Haupteingang sei nicht von der schmalen, sondern an der langen Seite gewesen, die Säulenreihe habe nicht sowohl eine Theilung

des Raumes in Schiffe, als vielmehr eine Einschließung des Mittelraumes bewirkt und endlich ein nach allen vier Seiten abfallendes Dach, ein Walbendach gehabt." Für unsern Zweck genügt es, zu wissen, daß die hl. Väter die Kirchen seit der Zeit der Anerkennung des Christenthums so nannten; z. B. der heilige Hieronymus spricht von Basilicae ecclesiae, (Opp. I. 1. S. 340, und in dem 53. (sonst 109) Briefe an Vigilantius von Basilicis Sanctorum. Isidor von Sevilla (Origi. 15, 4, 11) will diesen Namen uns dadurch erklären, daß er schreibt: „Regi omnium Deo cultus et sacrificia ibi offeruntur." Es scheint auch βασιλική nur ein anderer Name für κυριακή zu sein, weil man Christum gewöhnlicher κύριος im gleichen Sinne zu nennen pflegte. cf. Euseb. l. Const. cp. 17, 2. Ausonius nennt in seiner Dankrede an Gratian das Gotteshaus: basilica olim negotiis plena, nunc votis pro tua salute susceptis. Paulinus von Nola schreibt von einer Kirche cp. 32 an Severianus: „Prospectus Basilicae non, ut usitatior mos est, orientem spectat. cf. Muratori de primis Christ. eccl cp. 2. Opp. XII. p. 39. Aber nicht der Name kann uns hier helfen, unerachtet er eine Aehnlichkeit zwischen dem Bau christlicher Kirchen und römischer Gerichtsstätten oder römischer Handelsplätze sicherlich andeutet, sondern es fragt sich, wie waren denn die christlichen Basiliken eingerichtet?

Die christliche Basilika beschreibt Bähr nach den schon angeführten Gewährsmännern als ein großes, länglichtes, viereckiges Gebäude, ein Oblongum, welches der Länge nach durch Säulenreihen gewöhnlich in drei Räume oder Schiffe sich theilte und zwar so, daß das Mittelschiff breiter war, als die Seitenschiffe. An seinem Ende mündete das Mittelschiff in einen halbkreisförmigen, kuppelartig gewölbten Raum, Concha oder Apsis genannt, um den es also auch über die Seitenschiffe in die Länge hinausging. Dieser Raum war der für die Geistlichkeit bestimmte Ort. In der Mitte derselben befand sich ein erhöhter Sitz (cathedra) für den Bischof, um denselben die Sitze der übrigen Geistlichen. Das Langhaus, der eigentliche Körper des Gebäudes, nahm die Gemeinde, die Laien auf, welche hier nach verschiedenen Ordnungen bezüglich auf Gläubige und Katechumenen und bezüglich auf Geschlecht und Lebenswandel, ob sie nämlich im Stande der Buße oder bewährter Tugend lebten, in verschiedene Räume getheilt waren. In der Regel zog sich unmittelbar vor der Concha

ein Raum in die Quere, das sogenannte Querschiff, welches ziemlich gleiche Breite (Tiefe) mit dem Mittelschiffe hatte und sich über die ganze Breite des Gebäudes hinstreckte, ja selbst bald auf beiden Seiten etwas über dasselbe hinausgieng. Hier und zwar in der Mitte, also vor der Concha befand sich der für die Kommunion*) bestimmte hl. Tisch oder Altar, in einiger Entfernung davon gegen das Mittelschiff zu die beiden Lesepulte (Ambone, wenn man will, Kanzeln), von denen der eine links vom Altar, cornu epistolae zum Vorlesen der Epistel, der andre rechts vom Altar (cornu evangelii) zum Vorlesen des Evangeiums bestimmt war. Fehlte das Querschiff, so stand der Altar im Mittelschiff vor der Koncha."

Jeder kath. Leser wird hieraus ersehen, wie genau unsere Kirchen auch noch in der Bauform den Charakter des Baustyls der besten christlichen Jahrhunderte bewahrten. Keine einzige wichtige bauliche Einrichtung, außer Glockenthurm und Orgelbühne, wüßte ich zu nennen, die nicht in den Beschreibungen der ersten christlichen Basiliken schon vorhanden gewesen. Nur das Eine ist für uns von einiger Bedeutung, daß man den Altar in späterer Zeit, theils um Platz zu gewinnen, theils um ihm einen erhabenen Standort zu geben, der für das Auge wie für Anbringung von majestätischer Umgebung günstiger war, an den Hintergrund in der Koncha rückte und daß man im Abendlande für die einzelnen Theile des Schiffes, d. i. für die zwei Nebenschiffe Altäre, bald aber zur Zierde auch noch an anderen Punkten der Kirche aufstellte. Ursprünglich war in den Basiliken nur Ein Altar, und so ist es noch bei allen Kirchen der schismatischen Christen im Orient. Indessen einige glauben und selbst Zestermann behauptet es, der Altar sei schon früher „bisweilen in die Apsis verlegt worden", wie sich aus einigen Beispielen in Rom erweisen lasse, obschon diese Verlegung gerade später erst erfolgt sein kann, wie Bähr meint (Sal. Tpl. S. 326). Nun will aber dieser Letztere in obigen Bauformen nicht das geringste Anzeichen finden, daß dem christlichen Kirchengebäude der Name „G o t t e s h a u s" zukommen könne. Dieß könne nur

---

*) Bähr schreibt und zwar nach Augusti's Denkwürdigkeiten VIII, S. 27. daß der Name Kommunion vom Anfaug an unter den verschiedenen Benennungen der Abendmalsfeier der allgemeinste und gebräuchlichste war.

im uneigentlichen Sinn gelten, nur indirekte könnte es so heißen, weil die Begriffe Gemeinde und Haus Gottes identisch wären. „Ein Blick auf den Typus des christlichen Kirchenbaues, wie er in den Basiliken vor uns liegt, lehret ja, daß es hier lediglich einer Umschließung der christlichen Gemeinde galt, daß alle Räume des Hauses für die Gemeinde nach ihren verschiedenen Theilen bestimmt waren und daß seinen Mittelpunkt ein Geräthe bildete, welches zur Feier der Kommunion d. i. der Gemeinschaft der Gläubigen und ihrer Verbindung zu Gliedern Eines Leibes, an dem Christus das Haupt ist (I. Cor. 11, 16. Col. 1, 18), diente". Dieses Geräthe aber ist nun gerade der Theil in den Basiliken, welcher beweist, daß nicht alle Räume für die Gemeinde bestimmt waren, der Mittelpunkt der Basiliken war eben nicht die Gemeinde, sondern der Altar; den Altar aber — für was hat ihn Bähr selber nach der Sprache der hl. Schrift erklärt? Er ist Offenbarungsstätte Gottes, er heißt für sich schon Haus Gottes, er vertritt die Stelle der Kapporeth im Vorhofe, er ist die Stelle, wo Christus bei den Seinen gegenwärtig wird. Und nun sollte die christliche Kirche nicht gerade vom Mittelpunkte aus aufgefaßt werden müssen? Zwar giebt natürlich auch Bähr zu, der hl. Tisch oder Altar repräsentire alle Vermittlung und Gemeinschaft innerhalb der Gemeinde; mit allem Rechte gebühre ihm deßhalb die Stellung im Centrum des Gemeindehauses, in dem vermittelnden Querraume zwischen Langhaus und Halbkreis; er sei der sichtbare „Mittelpunkt der beiden Bestandtheile der Gemeinde", des Klerus und des Volkes; an ihm kommen beide zusammen, und feiern ihre Gemeinschaft zu einem Ganzen, dessen Haupt der ist, der Alles in Allem erfüllt. Eph. 1, 23." Aber wenn dem so ist, so darf man auch nicht nach der Weise dieses gelehrten Symbolikers und nach der Ansicht Bunsen's mit obiger Ansicht übereinstimmen, das Kirchenbäude darf man nicht nach den Gliedern, sondern nach dem Haupte, nicht nach den Seiten und Flügeln, sondern nach dem Herzpunkte benennen. Auch darf man nicht die Kommunion nur als bloßes Mittel zur Vereinigung der Gläubigen unter sich in Christo, sondern prinzipiell und zum Selbstzweck als Vereinigung mit dem Herrn auffassen, um nicht den wahren Standpunkt zu verlieren. Es klingt überhaupt auch schon etwas gemein, die Kirche Gemeindehaus zu heißen, selbst das Wort Kirche (Basilika), aus den christlichen

Jahrhunderten ererbt, sucht einen höheren Standpunkt, und unerachtet Bähr gegen die Unzier der protestantischen Kirche sich auch sehr ereifert, vermag er sich doch bei der dogmatischen Ausleerung des Altargeheimnisses nach seinem Bekenntnisse nicht zur richtigen Würdigung christlicher Kirchen und der alten Basiliken zu erheben. Er weiß sich dagegen viel besser über den Altar im jüdischen Heiligthum, als über die Bedeutung des neutestamentlichen zu erklären. Es scheint dieß natürlich von unbewußter confessioneller Befangenheit, hauptsächlich aber aus Gleichgültigkeit gegen die kath. Liturgie und vom Nachlesen blos protestantischer Gewährsmänner zu kommen, zumal weil er nicht einmal die Stellung des christlichen Altars mit der Bauordnung des alten Heiligthums in harmonische Parallele versetzen zu können glaubt. Wie wenn er gleichsam seine Symbolik und den salomonischen Tempel gar nicht geschrieben hätte, behauptet er nämlich in dieser so wichtigen Sache S. 327: „Der christlichen Kirche gehe der Grundtypus des israelitischen Heiligthums gänzlich ab.“ Im Allgemeinen schon muß diese Sprache auffallen, da gerade der Grundtypus der christlichen Religion im a. T. zu suchen ist und Jesus und die Apostel darauf gebaut haben. Im speziellen Falle aber weiß er im christlichen Kirchengebäude keinen Ort zu finden, wo Gott seinen Platz nehme bei seiner Familie auf Erden. Er schreibt zwar, und das ist richtig: „Das israelitische Heiligthum als aus dem Bunde Jehova's mit Israel hervorgegangen, besteht aus den beiden Haupttheilen, Wohnung und Vorhof, erstere für Jehova, letztere für das Volk bestimmt, beide, Jehova und das Volk, treten hier zusammen, und das ganze Heiligthum ist so eine Darstellung und ein Zeichen des Bundes zwischen beiden; jeder dieser zwei Haupttheile gehört so integrirend zum Ganzen, daß, ohne es aufzuheben, keiner fehlen kann“. Aber wer müßte nicht, wenn jemand das christliche Alterthum, die Stellung und die Einrichtuug des christlichen Altars näher würdigt, wer müßte es nicht für einen starken Irrthum halten, wenn er nun doch im Vergleiche zum alten Heiligthum spricht: „Die christliche Kirche ist aber gar keine eigentliche Wohnung Gottes, sondern lediglich für die christliche Gemeinde da, aus deren Idee sie hervorgegangen.“ Sein Urtheil läßt sich aus solchen Prämissen nicht rechtfertigen. Wir weisen daher außer der dogmatischen und biblisch begründeten Bedeu-

tung des Altars auf die genaueste Uebereinstimmung des Typus hin und zwar zuerst in der Stellung desselben. Eusebius sagt von der Kirche zu Tyrus: ἐφ' ἅπασί τε τὸ τῶν ἁγίων ἅγιον θυσιαστήριον ἐν μέσῳ θείς; Eus. Histor. eccles 4. Dies ist aber kein vereinzeltes Zeugniß. Die Stellung des Altars in der Mitte der alten christlichen Kirchen wird auch von Bähr und anderen Protestanten anerkannt. Jener schreibt (Salom. Tpl. S. 324: „Das Centrum des ganzen Gemeindehauses bildete der zwischen dem Klerus in der Apsis und dem Volke im Langhaus aufgestellte heil. Tisch oder der Altar, welcher für die Feier der Kommunion bestimmt war." Er beruft sich hiefür noch auf Bunsen's Basiliken S. 45 ff. 29. 31. 32. 41 und Kinkel's Geschichte der bild. Künste I. S. 67. Er findet auch „diese Stellung des hl. Tisches sehr bezeichnend; denn die Gemeinde sei nur Gemeinde einerseits durch die Gemeinschaft mit dem, der ihr unsichtbares Haupt ist, und von dem sie Leben und Bestehen hat, andererseits durch die Gemeinschaft der einzelnen Glieder, die miteinander das Ganze bilden. — Der hl. Tisch oder Altar repräsentire also alle Vermittlung und Gemeinschaft innerhalb der Gemeinde; mit allem Rechte gebühre ihm deßhalb die Stellung im Centrum des Gemeindehauses, in dem vermittelnden Querraum zwischen Langhaus und Halbkreis; er ist „der sichtbare Mittelpunkt der beiden Grundbestandtheile der Gemeinde, des Klerus und des Volks, zu ihm kommen beide zusammen und feiern ihre Gemeinschaft zu Einem Ganzen, dessen Haupt und Seele der Herr ist". Sehr gut bemerkte er auch noch, daß zu beiden Seiten des Tisches oder Altares die Ambonen vorgebracht waren, von denen die Vorlesung der Evangelien und Episteln stattfand. (Bunsen a. a. O. S. 48)." „Was nämlich zur Auferbauung der Gemeinde, zur Förderung und Kräftigung diente, befand sich recht eigentlich inmitten der Gemeinde und bildete den Mittelpunkt des Gemeindehauses, welches als solches zugleich das Kultgebäude war". Nicht anders als Bunsen, Bähr, Kinkel und Andere schreibt auch Lüft Liturg. II. S. 717 u. 746 über die Einrichtung der christlichen Basiliken; insbesondere aber schreibt er vom Altare: „Der Mittelpunkt des Chores wie der Gipfelpunkt des ganzen Gotteshauses ist der Altar, dessen eigentliche Bestimmung die ist, als Stätte zur Darbringung des hl. Opfers zu dienen. — Weil es im histori-

schen Begriffe des Altares liegt, daß er schon im vorchristlichen Alterthum stets als die zur Vollziehung des Opfers bestimmte Stätte aufgefaßt wurde, und weil das Christenthum gleich anfangs seine Altäre hatte (I Cor. 10, 21; Hebr. 13, 10. Apok. 6, 9. Ignat. Brief Phild. 4), so liegt schon darin ein Beweis für das Dasein des christlichen Opferbegriffs". Zwar bemerkt derselbe, man sei anfangs mit jenen Benennungen des Altares schüchtern gewesen, mit welchen die Heiden ihre Altäre gern bezeichneten, nämlich ara, *βωμός*, und meint: „um jede Erinnerung an die Idolatrie fern zu halten, bediente man sich anfangs am liebsten des Ausdruckes: mensa, *τράπεζα* und zwar, um hiebei jeden profanen Begriff auszuschließen, mit den Beifügungen *ἱερά, ἁγία, κυριακή, μυστική, ἀθάνατος,* mensa sacra, mystica u. s. f.; er sagt auch, anfangs sei man sogar mit dem Namen altare und *θυσιαστήριον* aus gleichem Grunde schüchtern gewesen." Allein diese Redeweise ist nicht wohl richtig motivirt und sucht den Grund dieses Verfahrens auf dem unrechten Wege zu erklären. Der hl. Paulus und Ignatius sind wenigstens hierin den Christen genüber nicht schüchtern, sie gebrauchen beide das Wort *θυσιαστήριον*, altare. Auch der hl. Johannes Apoc. 6, 9 sieht zu den Füßen des Altares (*θυσιαστήριον*) diejenigen liegen, welche wegen des Wortes Christi erwürgt worden, vergleicht sie also mit den Schlachtopfern von dem alten Brandopferaltar und fürchtet kein Mißverständniß. Die Christen konnten auch gleich den Aposteln um so eher den Altar einen Tisch nennen, weil ja doch im A. T. ebenfalls die Altäre Gottes ausdrücklich „Gottes Tisch" genannt werden, z. B. Mal. 1, 7 und 12 vom Brandopferaltar, Ez. 41, 22 vom Rauchaltar; cfr. Js. 65, 11 und weil selbst in der Hütte ein Opfertisch mit dem Opfer der Schaubrode beschwert war; und was die hl. Väter betrifft, so reden sie natürlich öfter von der hl. Kommunion, also vom Tische des Herrn in Folge der praktischen Beziehungen, allein überall sprechen sie auch mit dem Ausdrucke Opfer und Altar vom hl. Geheimniß des Leibes Christi, wie Lüft ja selbst Beispiele anführt *). Doch wir haben uns hier nur mit der Stellung des Altars einstweilen zu beschäftigen, und es sagt Lüft

---

*) Ambr. Epist. ad Marcell. 22. Succedant victimae triumphales in locum, ubi Christus hostia est: sed ille super altare, qui pro omnibus passus est, isti sub altari. cf. Apoc 6, 9. August.

darüber Seite 718: „Es ist schon bemerkt worden, daß derselbe in den alten Kirchen frei im Halbkreise des Sanktuarium stand, daß er aber später, als die liturgische Disciplin in den bezüglichen Verhältnissen eine Aenderung erlitt, nach dem östlichen Schlusse des Chores hinaufgerückt wurde, jedoch so, daß ein Umgang hinter dem Altar freigehalten wurde". Diese Stellung ergiebt sich schon aus der Bauart der profanen Basiliken; denn da wo die Christen ihren Altar sowie den Lehrstuhl des Bischofs und beide Lesepulte hinstellten und wo sich die Priester rings um den Sitz des Bischofs niederließen, wie es die apostol. Constitutionen vorschreiben (2, 57, die jedenfalls im dritten Jahrhundert schon verfaßt waren), ebenda stand auch das Tribunal, die Tribüne für den Richter und die Sitze für die Bedienten, während das Volk vom Langhause aus zuhörte, wo sich auch die Christen zum Gebet und Opfer einstellten. Es wird also offenbar, daß die Christen, welche ihre Kirchen schon in den ersten 2 Jahrhunderten Basiliken nannten, wo sie solche manchmal aufbauen konnten*), in der Form der weltlichen Basiliken eine geeignete Bauform fanden, um darin ihren Gottesdienst zu feiern. Dabei darf man überhaupt keine Planlosigkeit voraussetzen, weil uns, wie die Kunstgelehrten berichten, (siehe Lüft Litrg. II. S. 666), „bei den alten Kirchen, deren Beschreibung wir besitzen und die sich bis auf uns erhalten haben, wie einige schon vor Konstantin erbauten Basiliken in Rom und namentlich in den Kirchen des vierten Jahrhunderts sowohl im Morgen- als im Abendlande zeigen, eine vollkommene Uebereinstimmung in der inneren Anlage begegnet, was nothwendiger Weise auf eine geheiligte und alte Observanz hinweiset".

Wollte man bei dieser Sachlage nun die Stellung des Altares in Mitte der Apsis für bedeutungslos ansehen, wollte man mit Bähr's Meinung übereinstimmen, wenn er schreibt (Sal. Tpl. S. 330): „Gerade dadurch, (daß der Altar den Mittelpunkt des Gemeindehauses einnahm) sei die principielle Verschiedenheit des christlichen und israelitischen Gotteshauses ausgesprochen", so verstößt dieß eben gegen die Sprache der Schrift und die von Bähr selbst anerkannte Bauordnung des

*) Schon jüdische Dolmetscher des a. T. nannten den Vorhof des alten Tempels basilica II. Paral. 4, 9. 6, 13, so daß die Christen dieses Wort vorfanden.

alten Heiligthnms. Gott sagte es ja ausdrücklich und wiederholt, er wolle „in Mitte von Israel wohnen". Als die Stämme mit dem Heiligthum durch die Wüste zogen, reisten deßhalb immer drei Stämme auf einer der vier Seiten des Heiligthums und bildeten so den wahren Vorhof um die Wohnung Gottes. Auch bezeugt es die Schrift auf allen Seiten, wo vom Tempel Salomons und Ezechiels, sowie von der Hütte die Rede ist, daß der für das Volk bestimmte Vorhof auf allen vier Seiten das Heiligthum umschloß. Ebenso beschreibt Bähr den Vorhof und anerkennt auch, daß der Priestervorhof enger um das Heilige herumlief, als der Vorhof des Volkes. Nicht minder meldet derselbe, daß das Heiligthum, wo Gott in Mitte seines Volkes Wohnung nahm, auf der Ostseite etwas zurückstand, damit Volk und Priesterthum vorn „vor dem Angesichte des Herrn" beten konnten. Wer nun diese unbestrittenen Bauverhältnisse beachtet und mit dem Baustyle der christlichen Basiliken vergleichet, wer kann dann in diesem gerade wesentlichen und entscheidenden Punkte läugnen, daß die Stellung des christlichen Altares in der Mitte vor der Apsis und in der nächsten Umgebung vom Klerus nicht vollkommen mit der Stellung des Heiligthums im A. T. übereinstimme, wo Gott ebenfalls in der Mitte seines Volkes mit dem Brandopferaltare außen in gerader Linie zum Eingang sein Haus hatte? Wenn man nun durch dogmatische Vorurtheile nicht gehindert ist, dem Begriffe vom Altare Christi dieselbe Bedeutuug zuzuschreiben, wie sie das a. T. überall ausspricht und Bähr selbst anerkennt, daß nämlich der Altar eine Offenbarungsstätte Gottes sei, daß Gott darauf Wohnung nehme, daß er nur darum bethel heißen könne, daß er ein concentrirtes Heiligthum sei und der Bundeslade im Allerheiligsten nach Stellung, Wirksamkeit und Charakter entspreche und ebenfalls hochheilig war, auch codhesch codhaschim wie das Allerheiligste codhesch codhaschim hieß, dann wird jeder zugestehen müssen, daß der Grundtypus des kirchlichen Baustyles im n. T. gerade in diesem Hauptpunkte dem göttlichen Grundrisse noch entspreche, den einst Moses und David von Gott erhielten, um dem Herrn Wohnungen zu bauen. Dann rechtfertigt es sich vollkommen, daß eine christliche Kirche gerade des Altares wegen noch wahrhaft heißen könne Gotteshaus, weil Jesus, die lebendige Schechinah, die persönliche Herrlichkeit Gottes, „der Abglanz des Vaters", darauf sich vergegen-

wärtigt. Wie einst der Vorhof-Altar als das concentrirte Heiligthum galt, so heißt sich auch Jesus, der Sohn Gottes, den Tempel Gottes. Es besteht also ein deutlicher Zusammenhang zwischen dem alten und christlichen Heiligthum. Nur zeigt sich das Gotteshaus im n. B. in höherer Vollkommenheit dadurch, daß Gott nicht an Einem Orte, nicht auf Einem Berge in einer steinernen Wohnung nur zugegen ist bei seinem Volke, sondern überall, wo seine Gläubigen sind, seinen Altar findet und daselbst nicht blos äußerlich, sondern zugleich so gegenwärtig wird, daß er in den Herzen der Menschen Wohnung nehmen will.

Diese Auffassung des Altares rechtfertigt es also vollkommen, warum die ersten Christen die Gott geweihten Orte ihrer Andacht Kirchen *κυριακόν* oder Gotteshäuser zu nennen pflegten und nicht Gemeindehäuser. Außer dieser wesentlichen Verwandtschaft christlicher Kirchen mit dem alten Heiligthume sind noch einige Bauformen zu vergleichen, zuerst die längliche Ausdehnung. Die christlichen Kirchen vermieden in der Regel nicht nur die Form der Rotunda und des gleichseitigen Quadrats, sondern wurden und werden noch heute in Form eines Oblongums gebaut. Diese Bauform, die sich an den profanen Basiliken zeigte, ward nicht dieser wegen gewählt; man benützte sie vielmehr einmal wegen der Kreuzgestalt, welche man durch Ansätze an diese Bauten sehr frühe bei der Anlage der kirchlichen Gebetsstätten zu erreichen suchte, sodann aber auch gerade wegen der Analogie mit der mosaiischen Stiftshütte und dem Tempel. Auch das israelitische Heiligthum war ja in seiner ganzen Ausdehnung, das Allerheiligste ausgenommen, länger als breit. Das Oblongum trat hervor am Vorhof, der 100 Ellen lang, 50 breit war, an der Wohnung, die dreißig Ellen in der Länge, zehn in der Breite maß, an der Bundeslade, die 2½ Ellen Länge 1½ Breite zählte, am Schaubrottische, der zwei Ellen lang, Eine breit war. Diese Maase gerade an den zwei Alles umfassenden Baugestalten, am Vorhofe und an der Wohnung, die das Heilige und Allerheiligste umschloß, gaben dann auch die Richtschnur für die längliche Anlage des salomonischen und des nachexilischen Tempels. Bei jenen maaß z. B. die Wohnung 60 Ellen in der Länge und 20 in der Breite. II Paral 3, 3. Zu beachten ist freilich, daß sowohl das Allerheiligste, als der innere und der äußere Altar nach dem ihm zustehenden Maasen jedesmal ein wirliches

Quadrat bildeten, d. i. so lang als breit waren. Unverkennbar tritt aber diese Formbildung als Symbol der Vollendung hervor und wird dadurch noch mehr bestätigt, wie die Altäre als eigentliche Wohnplätze der Schechinah oder der Herrlichkeit Gottes gezeichnet sind. Was aber die gestreckte Ausdehnung in der Länge betrifft, so läßt sich bei den christlichen Kirchen derselbe Sinn herausdenken, wie beim alten Zelte, daß nämlich die Wohnstätten Gottes des Menschen Ziel und Streben nach seinem himmlischen Vater und nach immer größerem Wachsthum des Guten, seine immer vollkommenere Annäherung an das Heil Gottes predigen, so wie der hl. Paulus schreibt den Philippern 3, 13, 14, daß sie vergessen, was hinten ist und sich strecken nach dem, was vorne ist, um zu laufen nach dem vorgesteckten Ziele, nach dem Preise, welchen die himmlische Berufung in Christus Jesus vorhält." Zugleich stellten die Kirchen in dieser Form ein Schiff dar, worin man von jeher im Vergleich mit dem Schifflein Petri und der Arche Noah die hohe Bedeutung der christlichen Religion auffaßte, wie es z. B. Tertulliam de bapst 8. und 12 de pudic 13 und Chrysostomus hom. 65 und 79 thun. Näher noch zu beachten ist die Kreuzform. Zwar hat das Christenthum, wie die Sachkundigen hierüber schreiben, allem Anscheine nach diese Form an den Profan-Basiliken schon vorgefunden. Deßhalb schreibt Lüft (Lit. II. S. 646.): „Zwischen der Tribunalnische und der unteren Abtheilung der Basilika oder dem eigentlichen Langhause befand sich ein Querschiff, das noch zur oberen Abtheilung der Basiliken gehörte; aber von der Tribunalnische durch Schranken getrennt, mit Emporbühnen umgeben zur Aufnahme der Zuschauer bestimmt und durch einen Treppenbau in Verbindung gesetzt war." Lüft versetzt sohin die Zuhörer in die nächste Umgebung der Gerichtsstätte und behauptet, daß das Langhaus mit seinen Nebenschiffen zum Handel und öffentlichen Verkehr bestimmt war. Diese Form erschien nun aber den Christen alsbald als die rechte Bauform für ihre hl. Religion Man rühmt es daher, daß die von Konstantin dem Großen in Konstantinopel erbaute Apostelkirche kreuzförmig gebaut wurde; denn Gregor von Nazianz beschreibt sie als ein Haus *πλευραῖς σταυροτύποις τέτραχα τεμνόμενον*, und Evagrius histo. eccles. 1, 14 bezeugt sogar, daß man sich dessen bewußt war, diese Form, als die entsprechendste zu wählen, da er schreibt: *ἡ τοῦ*

νεὼ οἰκοδομία σύγκειται σταύρου δίκην. Bähr selber bemerkt in diesem Sinne von der frühen Zeit des Christenthums: „Kein Zeichen und Symbol war so allgemein verbreitet als das Kreuz; es wies nicht nur speziell auf den Kreuztod des Herrn hin, sondern weil die am Kreuz geschehene Erlösung und Versöhnung das Herz und den Mittelpunkt des Evangelius bildete, ward es — dem Indenthum und Heidenthum genüber Symbol der christlichen Religion." Ebenso S. 317. Sl. Tp. „Durch die Kreuzesform erhielt das Kirchengebäude die spezifisch christliche Form, die Gemeinde Christi erschien in ihr als Kreuzesgemeinde. Damit war sie als eine solche bezeichnet, welche gleich ihrem verklärten Haupte fort und fort Leiden und Tod überwindet und der Herrlichkeit entgegenstrebt." Er freut sich daher, daß sich diese Bauform bald geltend machte und durch alle Jahrhunderte sich erhielt, bis der „protestantische Bilder- und Symbolhaß dieselbe als römisch-katholisch (!) und die moderne Aufklärung als mystisch verwarf."

So wichtig es nun ist, daß diese Grundform des Kirchenbaues im eigentlichen Sinne nur dem Christenthume angehört, und daß das Kreuzzeichen, einst Zeichen des Fluches, nun als Zeichen des Heiles (Gal. 3, 13) zur Form des Heiligthums sich eignen konnte, so kömmt auch noch in Betracht, daß diese Bauweise vollkommen mit dem Vierecke sich vereinigen läßt, das beim alten Heiligthum an allen Theilen der Wohnung und des Vorhofs vorherrschte. Die Symboliker und auch Bähr behaupten ja, darin liege der symbolische Ausdruck für alle Ordnung in der Welt (Symb. 1. S. 157); mit Bezug auf die Sprache der Schrift von vier Enden der Welt, von den vier Winden und Elementen, von den vier Lebendigen um Gottesthron u. s. f. sei Vier als Zahl und räumliche Begrenzung die sinnbildliche Bezeichnung für die Weltform und insbesondere insofern, als sich Gottes Geist und Ordnung darin kundthue. Symb. I. S: 170, Bähr nennt es auch die Himmelsform, das Raumgesetz für den Himmel, wie wir oben hörten. Dieß vorausgesetzt lag es daher ganz nahe, daß man den Sinn der viereckigen Gestalt des alten Zeltes und Tempels nur vollkommener ausdrückte, wenn man statt derselben die Kreuzform wählte und schon frühe anfing, Kreuzkirchen, ἐκκλησίας σταυροτύπους zu bauen. Siehe Leo. Gramm. Chron. p. 132 u. 133. Denn was ist denn das Kreuz

anders, als eine Verschlingung der Seiten vom weltförmigen Viereck? Heißt es nicht bei Gregor Nyssen. de ressurr. 1. wegen dieser Richtung seiner Züge in der Fläche „das Siegel des Weltalls" und Vinculum universitatis, woran die Christen von jeher die Länge und Breite sowie die Höhe und Tiefe (Eph. 3, 18) der Liebe des für uns Gekreuzigten zu bemessen pflegten? Sind die Züge des Kreuzes nicht die Wege der Apostel gewesen, um dem Worte Christi zu folgen, da er sprach: Gehet in alle Welt und predigt allen Völkern das Evangelium? Nimmt die physikalische Geographie nicht das Kreuz als Grundform zu der Windrose? Der hl. Hieronymus schreibt daher zu Epes. 3, 18: „Die mathematische Länge der Kirche ist ihre Ausbreitung von Osten nach Westen, und ihre Breite reicht von Süden nach Nord." Sedulius nennt die Höhe oder den Oberbalken des Kreuzes den Orient, die Tiefe oder den Untertheil desselben den Westen, das rechte Horn den Norden, das linke den Süden". vergl. August. serm. 7. de Verbis Apost. Anselm liber de mensuratt. crucis. Wenn es also richtig ist, daß die viereckige Form am Heiligthume Israels die Bedeutung desselben für den ganzen Erdkreis wie für den Himmel darstellte, dann muß man vernünftiger Weise auch anerkennen, daß die Kreuzform der christlichen Kirchen nicht im absoluten Widerspruche mit jener Bauform stehe. Es ist dann falsch, wenn Bähr behauptet, „das christliche Kirchengebäude sei aus einem total anderen Princip hervorgegangen, als der salomonische Tempel, es sei keine Wohnung Gottes, habe auch nichts mit der Himmelsform zu thun, es sei die christliche Basilike, wie im Grunde jedes Haus im Viereck angelegt worden, und daß es dieser Form nicht als solcher dabei galt, sehe man aus dem gewölbten Halbkreise, der das Ganze umschloß und nichts weniger, als einen unbedeutenden, untergeordneten, vielmehr einen sehr wesentlichen, integrirenden Theil bildete." Allein gerade die Beibehaltung der Apsis von den profanen Basiliken her oder nach anderen ihr Anbau diente zum Ausdrucke, daß das christliche Kirchengebäude die geheiligte Form des alten Tempels in anderer Weise beibehielt und gerade die Bestimmung der christlichen Religion im Anschluß an das alte Heiligthum versinnlichte. Hatte nämlich das Stiftszelt zum räumlichen Typus das der Himmelsform entsprechende Viereck, war diese Himmelsform zugleich Signatur der göttlichen Offen-

barung, trat diese Form deßhalb so gebieterisch an ihr hervor, daß ihr alle Rücksichten auf Schönheit, Zweckmäßigkeit weichen mußten, hatte deßwegen das Allerheiligste gerade wie die beiden Altäre die vollendetste Form des Quadrates, dann war auch die Kreuzform für das christliche Heiligthum ganz angemessen; soll das Gesetz von Sion ausgehen in alle Welt, u. soll das abgeschlossene Volk Gottes in Gemeinschaft treten mit dem Heidenthum, so mußte das Haus Gottes Arme bekommen, um sie nach allen Seiten auszubreiten und die Völker herbeizuziehen, es nahm jetzt die Gestalt jenes Buchstaben, der nach Ezech. 9, 4 die zum Leben führende Buße lehrt, das Tawzeichen an, und die Kirche mußte ebenso gebieterisch diese Form aufnehmen und festhalten, als die quadratische einst im alten Zelte mit aller Strenge beoabachtet wurde. Beide Bauformen stehen sohin in gegenseitigem Bezuge und drücken dieselbe Idee nur in anderer, gerade ihrer Natur entsprechenden Weise aus.

Man hat ferner einen Widerspruch zwischen der Baulinie an den christlichen Kirchenbauten und an dem alten Zelte finden wollen. Moses befahl nämlich, daß der Eingang zum Heiligthum östlich sein und jeder vor dem Angesichte Gottes, vor der Thüre seiner Wohnung beten Lev. 1, 5 sollte; die Folge war, daß der Israelit beim Gebete im Vorhof der Sonne den Rücken, Gott aber sein Angesicht zuwendete. Man sieht daraus allerdings, daß der weise Gesetzgeber auf diese Weise den grellsten Gegensatz zwischen Heidenthum und Judenthum befestigte, da die Heiden im Allgemeinen durchaus die Sonne vergötterten und ihr Bild entweder geradezu anbeteten oder doch zu ihrer Verehrung die abentheuerlichsten Mythen an deren Kommen und Verschwinden bei Tage und Nacht oder im Frühling und Winter anschlossen; vergl. die Mythen von Adonis und Astarte, von Apollo und Selene oder Diana, von Isis und Osiris und andre mehr. Als daher einst Ezechiel durch die Wand des Volkes-Vorhofs gegraben und bis ans Haus des Herrn gekommen war, siehe da fand er außer andern Gräueln auch den, „daß 25 Männer zwischen dem Tempel und Altare standen, die ihren Rücken gegen den Tempel des Herrn, ihr Angesicht aber gegen Aufgang gekehrt hatten und gegen Aufgang der Sonne zu anbeteten.“ Ezech. 8, 16. Den Israeliten war eben nicht blos verboten gegen Sonnenaufgang zu beten; vielmehr befahl ihnen

Gott, bei allen Gebeten nach dem Heiligthum des Herrn das Angesicht zu richten, weßhalb es III Kön. 8, 44 heißt: „Höre im Himmel ihr Gebet, wenn dein Volk auszieht zum Streite wider seine Feinde, und sie (die Israeliten) beten zu dir nach der Stadt hin, die du erwählt hast und nach dem Hause hin, das ich deinem Namen erbaut habe" (Dan. 6, 10); ebenso Vers 48. Dieses Gebot besteht noch heute für Israel; wie die Anlage ihrer Synagogen beweiset, sowie auch zugleich das Verbot der Gesichtswende gegen die Sonne von den späteren Rabbinen widerholt wird, weil, wenn sich die Juden auch heute gegen Osten hinwenden, dieß nach der Natur der Sache nur der Stadt Jerusalem, aber nicht der Sonne gilt. Weil sich nun das Christenthum zumeist im Abendland oder westwärts von den durch Christi Tod geheiligten Stätten ausbreitete, so geschah es, daß auch die Christen schon frühe beim Gebete ihr Angesicht nach Osten richteten, wie Tertull. Apol. cp. 16 und Clemens von Alexandrien (Strom. 7) bemerken. Diese Stellung erhielten selbst die Neophyten bei der Taufe, wie Cyrillus von Jerusalem in der catech. mystag. 1, 2 und Gregor von Nazianz orat 40 hervorgehoben; selbst der Priester, der einst in der Kirche nicht vor, sondern hinter dem Altare stand und betete, mußte sich bei manchen Gebeten ebenfalls nach Sonnenaufgang hinwenden, und bekannt ist auch der christliche Gebrauch, daß die Leichen mit dem Angesichte gegen Osten gerichtet zur Erde bestattet werden. Diese Richtung, die man also beim Gebete und Culte beobachtete, wurde nun nach dem Zwecke der Gebetshäuser auch bei den Kirchenbauten stets als heilig anerkannt und beibehalten, so zwar daß man dieses „die heilige Baulinie" nennt*). Und wenn nun örtliche Verhältnisse hindernd entgegentraten, so wurde dieß schon vou jeher als ein Verstoß gegen die Sitte angemerkt. Der Geschichtsschreiber Sokrates (hist. eccl. 5, 22) bemerkt daher von der Hauptkirche zu Antiochien, daß sie eine „verkehrte" (*Ἐν Ἀντιοχεία τῆς Συρίας ἡ ἐκκλησία ἀντίστροφος ἔχει τὴν θέασιν οὐ*

*) Die apostol. Constitutionen sagen 2,57: „*ὁ οἶκος ἔστω ἐπιμήκης, κατ᾽ ἀνατολας τετραμμένος*. Diese Vorschrift findet sich nicht nur bei den Hauptkirchen aus allen Jahrhunderten vor, sondern auch Dorf- und Klosterkirchen haben diese Stellung des Chors gegen Osten, selbst wenn das Volk deßhalb oft theilweise um die Kirche gehet, um in die Kirche einzutreten.

γὰρ ἀνατολὰς τὸ θυσιαστήριον, ἀλλὰ πρὸ δῦσιν ὁρᾷ.) Stellung habe, dasselbe sagt auch Paulinus in einem Briefe (32 sonst 12 ad Sever.), da er schreibt: „Prospectus basilicae non, ut usitatior mos est, Orientem spectat". Die kirchlichen Schriftsteller z. B. Lüft (S. 671. Lit. II.) erklären dieß nun dahin, daß das Christenthum im Gegensatze zur vorchristlichen Religion eine Religion des Lichtes sei und Christus sich selbst als Licht der Welt bezeichnet habe, daß man in der hl. Schrift fast auf jedem Blatte diese Auffassung finde, daß Zacharias deshalb ihn nenne den „Aufgang aus der Höhe", oriens ex alto Luc. 1, 78 (cfr. Is. 9, 2. Joh. 8, 12), Malachias aber die Sonne der Gerechtigkeit 4, 2. Bähr findet darin auch noch den schönen Hinweis auf den Tag Christi, der da anbrechen soll mit seiner Wiederkunft, um seine Verheißungen an seiner Gemeinde zu erfüllen (2. Tim. 4, 8). Sal. Tpl. S. 812. So wenig nun auch diese Anwendungen der symbolischen Baulinie bestritten werden können, so ist es doch wahr, daß hiemit allein der geschichtliche Ursprung keineswegs erklärt werden kann. Die Entstehung dieser Sitte beruht vielmehr noch darauf, daß die alttestamentliche Gebetsrichtung, welche in dem Synagogenbau gleichfalls vertreten wurde, mit ins Christenthum überging, daß man nämlich durch diesen Gebrauch auf die Stellung überhaupt schon aufmerksam wurde und sie dann besonders im Abendland für das Christenthum, das den Schauplatz seiner Geschichte im „Morgenlande" findet, ganz angemessen erachtete.

Will man aber darin einen Unterschied zwischen der Aufgabe des Christenthums und Judenthums aufsuchen, so befindet man sich ganz außerhalb des richtigen Gesichtspunktes. Nirgends wird nämlich im A. T. nur mit einem Worte darauf Gewicht gelegt, daß die Wohnung des Herrn innerhalb des Vorhofs mehr nach Westen hin gerückt werden soll. Ueberall wird nur der Punkt hervorgehoben, daß Gott mitten bei seinem Volke wohnen wollte; darnach war der ganze Bau eingerichtet, darnach bewegte sich das Heiligthum beim Zuge in der Wüste. Num. 2, 2. Man kann daher auch in der östlichen oder westlichen Richtung des Zeltes nichts Bedeutsames finden. Nur etwa aus dem Umstande, daß gerade auf der östlichen Seite der Eingang zum Vorhof und Heiligthum sein sollte, sowie daß dann auch die Opfer und Gebete vor dem Herrn und vor (לִפְנֵי) der

Thüre des Zeltes stattfinden mußten, könnte wie gesagt die weise Absicht des Gesetzgebers hervorleuchten, sein Volk im Gegensatz zu dem Sternendienste der Sabäer und dem Parsismus beim Gebete vom Anblick der Sonne abzuwenden. Aber der Israelit sieht das wahre Licht in seinem Heiligthum bei Gott. Aus Allem geht daher hervor, daß aus der Baulinie der christlichen Kirche kein Grund zu einem wesentlichen Gegensatz des Grundtypus in der Bauform des alten Heiligthums beigezogen werden könne. Wenn man in Erwägung zieht, daß die Stelle des Sanktuariums auch bei der christlichen Kirche ursprünglich in die Mitte der Gemeinde gesetzt war, wenn man erwägt, daß die Einfassung der ganzen Kirche im Chor und Langhause deßhalb den Ringmauern in den Vorhöfen des salomonischen Tempels gleichkommt, dann wird man vielmehr beachten müssen, daß wir beim Bau der Kirchen wohl von keinem anderen Principe ausgehen müssen, als im a. B. Alle Völker geben nämlich derjenigen Richtung, wo die Sonne aufgeht, den ersten Rang. Dieß geschah nun aber auch im alten Testamente und geschieht auch bei uns durch die hl. Linie, aber in entgegengesetzter Weise. Nicht die Beter, sondern das Zelt und der Tempel schauten gen Osten. Die Pforten am Hause vertreten nämlich im Morgenland den Charakter einer Wohnung. Der erste Pallast der türkischen Kaiser zu Stambul heißt daher die hohe Pforte. Diese Bezeichnung gehört aber nicht blos den heutigen Türken an; denn schon im Buch Esther 2, 19 und 21 sowie 4, 2 und 6 wird mit dem Ausdruck Pforte (שער) ebenfalls die Königsburg des Ahasverus bezeichnet. Aus derselben Anschauung sind die Worte des Psalmisten geschrieben, da er sagt: der Herr liebt die Thore Sions über alle Hütten Jakobs (87, 2). Häufig wird in der Schrift der Ausdruck „Pforte", „Thore" auch bei den Städten für diese selber gebraucht z. B. Js. 3, 26. 14, 31. Deut. 12, 12. Dieß spricht deutlich dafür, daß die Pforten eines Hauses deren Repräsentanten sind, wie sie es sonst bei den Städten sind. Bei diesen hatte es ohnedieß noch ein besonderes Bewandtniß mit den Thoren. Unter den Pforten der Städte kam nämlich einst das Volk zusammen, dort saßen auch seine Edlen zu Gericht. Die Bestreichung der Thürpfosten Deut. 6, 9 diente wohl aus gleichem Grunde einst bei den Israeliten zum Zeichen des Heils für das ganze Haus. Die Hauptseite eines Hauses war also jedenfalls die, wo die

Pforte stand; diese Zierde des Hauses brachte man aber hinwieder, wenn sonst kein Grund war, auf derjenigen Seite an, welche unter den Himmelsgegenden zuerst dem Lichte zugewandt war. Sohin kann es uns nicht auffallen, wenn Gott befiehlt, den Eingang seines Hauses auf der östlichen Seite anzubringen. Sein Haus sollte eben nach jener Himmelsgegend hinblicken, wo die gute Sonne den Menschen erscheint. Das Zelt des Herrn hatte daher sowie der Vorhof auf dieser Seite seinen Eingang. Sohin brauchte also das Allerheiligste auch nicht ostwärts zu stehen, weil der Israelit vom Lichte seines Gesetzes geführt im Leben gleich den Weisen des Morgenlandes dem höheren Sonnenlichte folgen sollte, um einst beim Niedergang im Tode seinen Gott im wahren Himmelszelte zu finden. Bei der christlichen Bauform waltet freilich ein anderer Gesichtspunkt vor; da sucht man die Uebereinstimmung mit der Ordnung der Himmelsgegenden dadurch, daß man das Sanktuarium in der östlichen Richtung voranstellt und den Bau sohin nicht mittelst der Pforte des Hauses, sondern mittelst des Haupttheils der Kirche orientirt. Die Richtung nach Osten herrscht aber so trotz dem Anscheine vom Gegentheil bei beiden Bauformen vor. Noch haben wir von den Bestandtheilen des alten Heiligthums und einer christlichen Kirche zu reden, um die wesentliche Uebereinstimmuug im Bau eines Gotteshauses aus dem alten und neuen Bunde zu erweisen. Man hielt gewöhnlich die Meinung fest, daß das alte Heiligthum durchaus in drei Theile zerfalle, in den Vorhof, in das Heilige und das Allerheiligste. Man erwog dabei zu wenig, daß beide letzteren Theile für sich ein Ganzes machten. Man hätte auch erwägen sollen, daß das Heilige und das Allerheiligste ein zusammenhängendes Gerüst bildeten, daß die Bohlen in ihrem Zusammenhang von der Scheidelinie an keine andere Form trugen, sich vielmehr in Maas und Größe, in Stoff und Zubereitung durchaus vollkommen wie bei denen am Heiligen gleich blieben, sowie daß insbesondere kein Absatz durch einen etwaigen Zwischenraum oder einen stärkeren Pfosten zu erkennen war. Der Absatz zwischen beiden Theilen der Hütte war nur innerlich, aber nicht äußerlich am Gerüste zu erkennen. Außerdem waren auch beide Theile durch eine und dieselbe Teppichlage gedeckt; die Teppiche hatten keine anderen Farben und Maase weder am Heiligen

noch am Allerheiligsten; sie liefen durchaus, zumal die beiden äußeren. Was aber die unterste betraf, so sollte diese zwar da, wo das Allerheiligste begann, abgesetzt und mit Schleifen an die anderen Theile angeheftet sein; allein dieß kann die Einheit um so weniger zerreißen, als dieser Absatz in der Auslegung gerade wie der innere Vorhang und die Scheidewand im Zelte durchaus keine zwei Wohnungen, sondern nur eine Abstufung in derselben Wohnung anzeigen sollte. Die Hauptsache liegt außerdem noch darin, daß beide Theile ein und denselben Namen tragen, nämlich mischcan, d. i. die Wohnung; vergl. Exod. 26, 6, wo es nach den Vorschriften über die Auflage aller Decken und ihrer Stücke heißt: „und es soll eine einzige Wohnung sein" (אֶחָד הַמִּשְׁכָּן וְהָיָה) und 26, 7, wo die Decke im Ganzen „als Zelt über die Wohnung" dienen soll. Hätte man diesen Punkt immer scharf im Auge behalten, so wäre manche falsche Auslegung der Hütte überhaupt schon im ersten Keime verhindert worden; zugleich aber hätte man die Einheit des Grundtypus einer christlichen (katholischen) Kirche mit dem alttestamentlichen Gotteshause alsbald mit Sicherheit aussprechen können. Bähr hat hierin rücksichtlich der Bestandtheile des alten Heiligthums sich nicht geirrt; er schreibt vielmehr ganz der Wahrheit gemäß (Sal. Tpl. S. 326): „Das israelitische Heiligthum als aus dem Bund Jehova's mit Israel hervorgegangen, besteht aus den beiden Haupttheilen, Wohnung und Vorhof, erstere für Jehova, letztere für das Volk bestimmt; beide, Jehova und das Volk treten hier zusammen und das Heiligthum ist so eine Darstellung und ein Zeichen des Bundes zwischen Beiden; jeder dieser zwei Haupttheile gehört so integrirend zum Ganzen, daß, ohne es aufzugeben, keiner fehlen darf". Allein in der Anwendung auf die Eintheilung der christlichen Kirchen verliert er doch bei der dogmatischen Abirrung seines Glaubensbekenntnisses auch nothweniger Weise den richtigen Gesichtspunkt zur Beurtheilung dessen, was Jesus bei Gründung seiner Kirche als der vollkommenen Erfüllung des a. B. gethan hat. Auch hat er die frühere Einrichtnng des Altares sowie dessen naturgemäße und von ihm für das alte Testament selbst richtig erfaßte Bedeutung außer Acht gelassen, sonst könnte er in Betreff dieser Uebereinstimmung nicht ganz aus der Bahn fallen, wenn er schreibt: „Die christliche Kirche ist keine eigentliche Wohnung Gottes, sondern ledig-

lich für die Gemeinde da, aus deren Idee sie hervorgegangen". Die christliche Kirche ist aber geradezu umgekehrt aus der Gemeinschaft Gottes mit den Menschen hervorgegangen, in ihr bewahrheitet sich sichtbarlich das erste Dogma des Evangeliums: Gott ist Mensch geworden und hat unter uns gewohnet. Ohne Altar giebt es zwar Bethäuser, Andachtsplätze, aber keine Kirchen d. i. κυριακά im eigentlichen Sinne, Stätten des Herrn Jesu Christi zu seiner Wirksamkeit und Gegenwart bei den Gläubigen. Es ist gefehlt, wenn deßgleichen Bähr schreibt: „Das Volk, die Gemeinde habe das Haus bezogen und das Haus für die Gottheit falle somit ganz weg". Nein, die Gemeinde der Gläubigen tritt zum Wohnorte oder Erscheinungsorte der göttlichen Gegenwart, daß er sein Haus nun in ihren Herzen nehmen möge und daß der lebendige Tempel Gottes erbaut werde. Bähr meint, „man könne das Allerheiligste doch nimmermehr mit dem halbkreisförmigen Abschluß der Basilika, der später zum Chor erweitert ward, zusammenstellen; jenes sei ja ein verschlossener, ganz dunkler Ort gewesen, welchen selbst der Hohenpriester nur einmal im Jahre und zwar in eine Rauchwolke eingehüllt betreten durfte; der Halbkreis in der Basilika dagegen sei ein offener und nichts weniger als dunkler, sondern besonders heller Ort, der spätere Chor war immer der hellste Theil der Kirche (hatte die meisten Fenster)." Aber auf den Halbkreis oder die Apsis an sich kommt es ja nicht an. Dieser macht allerdings nach dem Raume kein Heiliges und Allerheiligstes aus; der kann hell oder dunkel sein, ohne daß der Schwerpunkt der Frage zerstört wird. Der Altar vertritt eben die Stelle der ganzen Wohnung, und zum Zeugniß dafür wollen wir erinnern an die Gegenwart Christi, der da auch der lebendige Tempel Gottes war und noch ist, wenn er sich bei den Seinigen vergegenwärtigt. Weil eben Bähr gerade auf die äußerliche Erscheinung Rücksicht nimmt, so läßt sich selbstverständlich das Bewußtsein der Kirche von dem Altare Christi durchaus nicht umgehen, und müssen wir deßhalb aufmerksam machen, daß das christliche Alterthum den Altar des Herrn als eine Wohnung Gottes und als das Abbild der alttestam. Wohnung ansah und einrichtete *).

*) In dem Officium zur Einweihung der alten Salvatorkirche zu Rom heißt: Christus: „Altar, Opfer und Priester". Die erste Bezeichnung bestätigt die Wahrheit, daß durch ihn die Erlösung vermittelt wird, wie der Altar dem Opfer als Mittel dient.

Diese Auffassung folgt nämlich aus dem Tabernakel, oder aus der Bedachung und Umhüllung des Altares in den ersten Jahrhunderten. Mit Bezug auf Chrysostomus hom. 6. de b. Philog., Fortunat. Carm. ad Felic., Amphiloch. in vita Basil., das Concil von Constantinopel im Jhr. 536. act. 5, Onuphrius Panv. de praecipuis basilic. p. 53. 57. 148 berichtet nämlich Martene de antiquitate ecclesiast. rituum tom. 2. p. 294 und mit ihm Lüft (Liturgik. II. S. 722) und natürlich auch alle anderen christlichen Archäologen, z. B. Göbel's Gottesdienst 1857 S. 390. Amberger's Pastoral (II. B. S. 267 und flgnd.), daß „der Altar einst auf vier, bisweilen auch nur zwei, nach Göbel auch oft auf sechs Säulchen ein freistehendes, meist kugelförmiges Dach hatte." Lüft meint, dieß Dach habe in seiner tempel- oder baldachinartigen Gestalt zunächst den Zweck gehabt, den Altar zu dekoriren, ihn schützend zu bedecken und zu verhüllen; denn zwischen den Säulchen befanden sich Vorhänge, die bei gewissen Theilen der Opferfeier geschlossen waren, und im Ganzen nur, während die Gläubigen (im Gegensatz zu dem Catechumenen) gegenwärtig waren, geöffnet wurden". Lüft denkt also bei dieser Auffassung gar nicht an die Analogie, welche diese Erscheinung mit dem alten Heiligthum darbietet. Göbel sucht jedoch darin schon ein Abbild des alten Cultes, da er sagt: „So war der Altar gleichsam in eine Stiftshütte eingeschlossen." Wenn ohnehin einerseits das Vorhandensein einer solchen Decke, Walbdach oder Baldachin genannt, auf diese Analogie mit dem alten Zelte hinweist, so spricht auch der Name selbst dafür. Denn die ganze Einrichtung hieß so wie die alte Hütte: das Zelt, tabernaculum, coelum oder auch umbraculum, das Schattendach, während es im Altdeutschen mit Bezug auf das hl. Sakrament oder noch besser mit Bezug auf das Asylrecht derjenigen, die sich als Verfolgte zu diesen Säulchen flüchteten, genannt wurde Freda und Berfrit, was nach Göbel's Muthmaßung s. v. a. Friede des Herrn bedeuten kann oder auch die Freiheit und das Schutzrecht der hl. Stätte ausspricht. Diese „Altarhütte"*), wie sie Göbel auch nennt, trat später

*) Man vergleiche hiezu Sprüche Salomon's 9, 1 u. fl. Darnach baut sich die Weisheit (welche ans Gottes Mund hervorgegangen ist von Ewigkeit und persönlich in Christus erschien) ein Haus mit sieben Säulen nnd bereitete einen Tisch und schlachtet darauf ihre Friedensopfer". Diese

selbst in der Bauform hervor, da man von ihr zunächst den Ursprung des Kuppelbaues ableiten muß, wofür schon außer der Form auch der Ort spricht, wo die Kuppel angebracht wird, da wo nämlich einst der Altar am Eingang der Apsis stand oder in der Mitte zwischen dem Langhause und der Koncha. Jede Kuppel an einer Kirche verkündet daher in der äußeren Gestalt des Baues, was der Altarhimmel einst innerhalb der Kirche aussprach, „der Altar sei die Hütte Gottes bei den Menschen". Insbesondere wird diese Bedeutung dadurch noch bestätigt, daß einst an der inneren Seite des Baldachins oder Thronhimmels meistentheils in Gestalt einer Taube oder auch eines Sternes das sogenannte Ciborium, griech. auch *κιβώριον,* sonst Pyxis d. i. ein Gefäß befestigt wurde, in welchem man zum Gebrauche für Erkrankte oder bei der hl. Messe zu gewissen Zeiten mit Praesanctificatis Hostiis (in der lat. Kirche für den Charfreitag und in der griech. Kirche während der letzten Fastenwochen) den Leib des Herrn aufbewahrte. Diese Einrichtuug, welche den Altar des Herrn als Thron Gottes kennzeichnete, und bei den Griechen wegen ihrer thurmähnlichen Gestalt auch häufig *πύργος* hieß, bestand aus Gold und Silber durchwirkten Stoffen und trug oben auf dem flachen Ende öfter ein Kreuz und Lichter. Sie erhielt sich noch lange nach den Zeiten der Verfolgungen und als man schon anfing, hölzerne oder steinerne Schreine für die Aufbewahrung des hl. Sakraments zu gebrauchen *), drangen noch Synoden z. B. zu Münster 1279, zu Köln 1281, zu Lüttich 1287 auf die Beibehaltung dieser Altarhütten und ging bei uns einerseits in dem Gebrauche fast ganz verloren, den Altar des Herrn heutzutage durch eine meist überall vorfindliche, aber doch nicht immer historisch verstandene Säulenumgebung erhaben auszustatten; erhielt sich aber dennoch bis heute dadurch noch fort, daß man bei öffentlichen Festprozessionen mit dem Sakramente oder auch bei Krankenprovisuren unter einen so genannten Himmel den Leib des Herrn zu tragen pflegt. Das Wort Himmel abgeleitet von Heman, decken, wovon auch das Wort Hembd

---

Stelle von jeher auf Christus bezogen, ctr. die Ausleger, scheint die Idee zur Einrichtung der christlichen Altäre und deren von Säulen gebildeten Umgebung als Ersatz für das Zelt gegeben zu haben.

*) Die schönsten Sakramentshäuschen sind in Deutschland zu Nürnberg, Ulm, Danzig und Altenberg bei Köln.

kommt, paßt ganz zur Bedeutung einer Einrichtung, die wohl so alt ist, als die Kirche selbst. Denn der Leib des Herrn ist der lebendige Tempel Gottes bei seiner Kirche, in ihm läßt sich die Wesenheit der gottmenschlichen Natur im Schleier von Brod- und Weingestalt wahrhaftig bei den Gläubigen nieder, dieses Manna ist die neue Schechinah und für diese Erscheinung Christi konnte die Kirche schon in Parallele zur Erscheinung Gottes bei den alten Vätern keine passendere Form der äußern Umhüllung des hl. Geheimnisses finden. Die Taubengestalt, in die man den Leib des Herrn legte, erinnerte ohne Zweifel an die Parallele zwischen dem Altare als dem Orte, wo Gott erscheint, und dem Ereignisse am Jordanflusse, wo sich der Himmel öffnete und eine Taube über Christi Haupt erschien. Als Ort der Theophanie mußte der Altar für jeden Christen erscheinen, der die Mysterien des neuen Bundes in gläubigem Sinn erfaßte. Gebrauchten die Christen jedoch einen Stern als symbolischen Behälter für das hl. Sakrament, so war damit Christus als „der Aufgang aus der Höhe", als „der Morgenstern, der den Herzen aufgeht" II. Pet. 1, 19, als der Trost der Betrübten, als der Glanz Gottes bezeichnet, der einst auch schon im Tempel die Nähe Gottes versinnlichte. Alle kathol. Kirchen mit ächtem Gepräge d. i. Kirchen, die nicht im Geiste der Zeit des Unglaubens und der religiösen Verkommenheit gebaut sind, wie dieser dem Ende des vorigen und dem Anfang des gegenwärtigen Jahrhunderts eigen war, sie alle zeigen durch die gewöhnliche Säulenumfassung, die sich oftmals oben ganz regelmäßig in einer Kuppel abrundet, daß dem Altare ein Schattendach gebührt; und wenn hie und da in neumodisch geformten Weisen der Altar ohne Rücksicht auf die überlieferte Gestalt eine andere Symbolik trägt, so besitzt er dennoch wegen des unverwischbaren liturgischen Bedürfnisses noch einen Ort, der dem Altare als Tabernakel dient.*)

*) Ganz im katholischen Styl zeigt sich außer manchen Stifts- und Domkirchen besonders die Peterskirche zu Rom. „Der Hochaltar, an welchem nur der Papst Messe ließt, steht mitten in der Kirche, die 700′ lang 500′ breit, 400 hoch ist. Obgleich dieselbe außerdem noch 29 Altäre hat, so zeigt doch die Stellung des Hauptaltars, die nach allen Seiten frei ist, den geistigen Mittelpunkt der Kirche zugleich an. Demgemäß befindet sich über demselben ein Thronhimmel, der auf vier Säulen von 100 Fuß ruht. In folgerichtiger weiterer Entwicklung des Inneren nach Außen hin steht

Das katholische Gotteshaus hat also Altar und Tabernakel und es kann sohin, auch wenn die Erscheinungsform Gottes im N. T. eine andere ist, nicht behauptet werden, die Grundform des christlichen Kirchenbaues wisse nichts von einer Wohnung Gottes. Die Art, wie heute die Liturgie oder das Amt, Messe (missio, missa) bei den Griechen am Altare gefeiert wird, bestätigt überdieß noch besser die gegebene Anschauung. Man könnte nämlich die Vermuthung wagen, das Waldbdach über die Altäre wäre erst dann üblich geworden, als man die sakramentalischen Gestalten über dem Altare aufzubewahren für gut hielt. Diese zeltartige Umhüllung dürfte einst gefehlt haben, als man in den Zeiten der Verfolgung den Leib des Herrn auch häufig in Privatwohnungen aufbewahrte; zumal weil man auch, wie Martene l. c, cap. V. art. 4 p. 647 berichtet, den Leib des Herrn, ehe man ihn auf oder neben dem Altare aufbewahrte, anfangs in der Sakristei, (in den Pastophorien,) soll aufbewahrt haben. Allein die Art und Weise, wie die Griechen die Geheimnisse des Leibes und Blutes Christi feiern, beweiset, daß der christliche Altar schon an und für sich die Hütte des Herrn vertritt, gerade wie der Brandopferaltar als Stellvertreter göttlicher Gegenwart und als Pforte des Heiligthums anzusehen war. Gleichwie einst in den Zeiten, wo noch die Katechumenen von der missa fidelium ausgeschlossen waren, die Tetravela d. i. die vier Vorhänge um die Altarsäulen vorgezogen waren und diese erst dann zurückgeschoben wurden, als die Gläubigen die Oblationen zum Altar brachten und wo auch heute noch die Kelche enthüllt werden, ebenso befindet sich auch bei den Griechen heute noch die Sitte, den Altar bisweilen durch die Vorhänge oder Schranken vor den Augen des betenden Volkes ganz zu verbergen, so daß die Anwesenden auch nicht einmal mehr den Priester sehen. Es findet dieß da statt, wo nach unsrem Ritus die Stillmesse beginnt und der Priester also gleichsam in das Heilige und Allerheiligste tritt, wo die alten Aaroniten einst auch nur allein vor Gott erscheinen durften. Erst nach vollbrachter Consekration oder da, wo vor dem Gebete des Herrn die apostolische Elevation stattfindet, tritt er dann mit dem Leibe des Herrn zur Anbet-

oder diesem Hauptaltare die erhabene Doppelkuppel, die von 4 ungeheuren Pfeilern, jede von 70 Fuß im Durchmesser getragen wird; unter dem Altare aber ist die Grabstätte der beiden Apostelfürsten.

ung vor dem Volke hervor und zeigt den Leib des Herrn, den Erlöser als die unter seinem Volke gemäß seiner Verheißung stets lebendige Schechinah Gottes. Das Opfer von Brod und Wein wurde mittlerweile von des Herrn Herrlichkeit, vom Feuer seiner Liebe ergriffen, der Herr stieg von der Hütte des Himmels auf den Altar zur Erde, nun zeigt es der Priester an und das Volk sieht es und glaubt dem Worte Christi und fällt demüthig nieder und bezeichnet sich mehrfach mit dem Zeichen des Heiles und bittet lobpreisend um Gnade und Huld den Ewigen. Siehe Göbels Gottesdienst l. c. Man sieht ferner auch, daß die Altarform im Verlauf der christlichen Jahrhunderte sich wesentlich gleich blieb. Denn man unterscheidet nach den hierüber in neuester Zeit gemachten gründlichen Geschichtsstudien (Studien über die Geschichte des christlichen Altares von Fr. Laib und Dr. Fr. Jos. Schwarz herausgeg. v Rottenburger Diöcesan-Verein für christl. Kunst 1875) viererlei Abformungen des Altars, den Ciborienaltar, wie wir ihn beschrieben und wie er bis zum siebenten Jahrhundert sich gleichblieb, dann den Reliquienaltar, wo man Reliquien von Heiligen, die früherhin an der Basis lagen, oberhalb des wahren Altars anbrachte, und den Aufbau, Retable oder Rücktafel (Oberfrontal z. B. in der Abtei zu S. Denis) genannt, in häufigere Anwendung brachte, dann den Bilderaltar, wo man seit dem 14. Jahrhunderte statt der Reliquien Bilder anbrachte und den Tabernakel vom Altar trennte und an den Wänden oder Nischen in der Nähe die Sakramentshäuschen anzubringen pflegte. Endlich setzte man seit 1524—1543 nach römischer Sitte und nach dem Vorgang von Bisch. Gisbert in Verona den Tabernakel auf den Altar mit festem Verschluß, und gebrauchte Bilder und Reliquien als äußere Umgebung und behielt auch noch den Gebrauch von Säulen als Träger der uralten Velen gewöhnlich bei und diese Form nennt man den Tabernakelaltar.

Betrachtet man sohin selbst diese künstlerische Gestaltung der Altarformen, so sieht man, wie die geheimnißvolle Gegenwart des Sohnes Gottes stets mit der Bedeutung des Altares vereinigt blieb; wer könnte also deshalb und namentlich in Betracht der dem höchsten Alterthum entlehnten und entsprechenden Verhüllung des Altargeheimnisses verkennen, daß das christliche Gotteshaus kein Zelt des Herrn, keine Wohnstätte Gottes trage? Weisen

nicht alle diese Einrichtungen auf eine ganz andere Anschauung hin, als sie Bähr von der christlichen Kirche geltend machen will? Er will zuerst das Helle des christlichen Sanktuarium im Widerspruch finden. Aber das Vorstehende zeigt, daß man von jeher ein Umbraculum, einen Himmel oder Hülle und Decke für das Allerheiligste suchte. Wie in der griechischen Kirche die Verhüllung des Altares noch im Gebrauche ist, so bestehet bei uns noch der Gebrauch von Velen beim Ciborium und bei der heutigen Monstranz, sowie die Sitte, bei Processionen sich des Traghimmels zur Bedeckung der sakramentalen Gegenwart des Gottmenschen zu bedienen. Außerdem tritt die Hellung nur durch die Fenster der Kirchenmauern ein, die aber durchaus nur dem Vorhofe entsprechen, indem die Umgebung des Altares, wenn er auch heutzutage frei und offen dasteht, nach der ursprünglichen Bestimmung zu dessen Umhüllung diente. Diese offene Erscheinung des Altares entspricht indeß dem neutestamentlichen Standpunkte in der wesentlichsten Beziehung; Christus trat als das Licht Gottes in die Welt und hellte das Dunkle auf. Die Idee des Dunkeln hat daher in mancher Beziehung nicht mehr dieselbe Berechtigung, wie es im a. T. war, obwohl auch heute noch Gott der Unerforschliche ist. Bähr will ferner die Analogie darum bestreiten, weil in der Basilika sich der Sitz des Bischofs gesondert befunden habe, und um ihn herum seien die Priester und Laien gestanden. Allein weit entfernt, daß das Allerheiligste der für die Priester und Leviten bestimmte Theil des Tempels gewesen wäre, hatten diese überhaupt ihren Platz gar nicht im Zelte, das lediglich Jehova's Wohnung war, sondern vor demselben, in dem eigens für sie bestimmten Vorhof. Aber weiß denn Bähr nicht, daß der Vorhof eben um das Heiligthum herumging? hat er vergessen, daß Gott im doppelten Umkreise zuerst des Priester- und Levitenchores, und dann des Volkes seine Wohnung hatte. Wer behauptet wohl ernstlich, daß der Funktionsort der Priester fern von dem Tabernakel und Altare war, da ja die Priester noch heute vor demselben oder in der griech. Kirche auch hinter demselben stehen? Die alten Priester hatten doch ihren Platz zunächst und ringsum den Altar und die Hütte, sie mußten auch täglich zweimal in den Tempel selbst und seinen Rauchaltar treten, und es ist ja nicht anders auch heute, daß die Priester ihren Platz zunächst im sogenannten Chore haben d. i. in näch-

ster Umgebung der Wohnung Gottes. Bähr fragt sodann: „was haben der Bischofsitz, der hl. Tisch oder Altar für die Kommunion, die beiden Ambonen zur Vorlesung des göttlichen Wortes irgend für eine Aehnlichkeit oder Verwandtschaft mit der Bundeslade und dem Thron Jehova's, mit dem Räucheraltar und den ihn umgebenden Leuchtern und Tischen? Während letztere alle auf die Arten und Stufen der Offenbarung Gottes hinweisen, sind jene ja alle aus der Idee der Gemeinde Christi hervorgegangen, also gar nicht mit einander zu vergleichen." Aber was sind das für Fragen, was sind das für Zweifel? Der alte Tempel war doch in Allem auch nur zum Gnadenerweis für Israel's Gemeinde da. Gott nahm ja daselbst seine Wohnung nicht für sich allein, sondern für das Volk Gottes; und dennoch war der Tempel auch seine Wohnung. Ebenso verhält es sich auch mit dem Altare Christi und dem Tabernakel Gottes. Sie sind nicht aus der Idee der Gemeinde Christi hervorgegangen, sondern aus der Idee Christi von seiner Kirche, bei der er ewiglich bleiben will und zwar an allen Orten, wo sich die Seinigen „in seinem Namen" zusammenfinden. Es hat dieser Gedanke Christi eine reale Beziehung, wie denn die Worte Christi keine leeren Töne gewesen sind. Wenn aber Bähr rücksichtlich der Geräthe des alten Heiligthums keine Aehnlichkeit mit dem Altare des Herrn und der Gegenwart seines Leibes und Blutes, oder überhaupt mit der Gegenwart der Wesenheit seiner gottmenschlichen Person finden will, so kann er dieß nur vermöge irriger Auffassung des Dogma der hl. Eucharistie. Bis zu Luther und Calvin herab hat die Kirche den Altar als Stätte Christi betrachtet, sie sagt „altare Christus est" und so wird sie fortlehren und sich ihren Bräutigam und Gott nicht entreißen lassen. Der Altar Christi ist eben Alles, der fließende Quell der Erlösung, der Spruchthron (דְּבִיר) der die Irrenden erleuchtenden Gnade, der Gnadenthron zur Aneignung der Verdienste Christi in den Sakramenten, die alle in dem Opferleben Christi ihre Stütze haben, der Altar ist ferner Gottes Thron, wo die Engel Gott unsichtbar dienen, und so gleicht er den Cherubim auf der alten Kapporeth. Wo der Herr ist, sind seine Diener und die hl. Väter z. B. Chrysostomus heben dieß mit dem Apostel Paulus 1 Cor. 11, 10 nicht als Phrase, sondern mit

Ueberzeugung hervor; man vergleiche auch hiezu die Cherubimfiguren an den Wänden des Tempels. Unser Altar ist daher auch der Gebets- oder Rauchaltar, wo die Kirche ihre Gebete auflegt und im Namen Jesu aufsteigen läßt. Er ist unser hl. Tisch, zu nähren alle Völker-Stämme, welche die apostolische Wahrheit unverkürzt annehmen und festhalten, er ist unser Leuchter in Christus dem Lichte, auf welchem der Geist Gottes ruhte, daß er durch ihn über die Kirche sich ergieße. Auch hatten die Hohenpriester ihre Plätze im Vorhofe der Priester und war dieser Vorhof gerade wie die Apsis oder der Chor der christlichen Kirche etwas erhaben über den Volksvorhof, wie uns hierin die Stufenlage vor den Vorhöfen im Ezechiel'schen Tempel, der diese Höherstellung hiemit klar ausspricht, zum deutlichen Beweise dient. Die Verkündung des Gesetzes war ebenfalls eine Pflicht der alten Priester und Leviten und war der Platz hiezu ebenfalls vom Priestervorhof abhängig und somit auch von der Nähe Altars, der den Thron Gottes im Vorhofe versinnlichte. Bähr will es allerdings nicht billigen, daß man noch immer von einem Buche ins andere die Ansicht verschleppe, wornach dem christlichen Kirchenbau eine Trichotomie werde, die von dem israelitischen Tempelbau entlehnt sein solle. Das christliche Gotteshaus hätte nämlich wie sein Prototypus, der Tempel zu Jerusalem, drei Hauptheile gehabt, das *ἅγιον* oder Sacrarium, den *ναός* und den *πρόναος* oder *νάρθηξ*. Der christliche Klerus habe sich das *ἅγιον τῶν ἁγίων* begehrt, dem Volke den *ναός* und den Büßenden und Katechumenen die Stelle angewiesen, welche einst die Götzendiener im Vorhofe der Heiden hatten." An dieser Ansicht will Bähr also aussetzen, „daß der alte Tempel keine Trichotomie gekannt habe, daß er nur in zwei Theile, in die Wohnung und Vorhof zerfiel. Sollte der *νάρθηξ* als ein Hauptheil gelten, so müßte es noch mehr das Querschiff sein, worin ursprünglich der Altar, das Centrum des ganzen Gebäudes, stand und man müßte dann vier Theile zählen". Allein sobald die christlichen Archäologen und Gelehrten den Altar als Wohnstätte Gottes, als das Heiligthum des Herrn erfassen und nicht sonstige Plätze der Priester damit verwechseln, sondern diese Plätze mit dem Vorhofe der Priester, die übrigen Theile der alten Basilika mit den übrigen Vorhöfen vergleichen, so sind sie einigermaßen im Rechte, wenn sie auch so den Prototypus des christlichen

Kirchenbaues da suchen, wo Christus einst selbst das Haus seines Vaters anerkannte. Bähr will endlich an diesen Prototypus deßhalb nicht glauben, weil das alte Heiligthum ja dem Untergange geweiht war und sagt daher: „Wie sollte sich auch der christliche Kirchenbau aus dem Tempel entwickelt haben, dessen Untergang Christus vorhergesagt hatte und mit dessen Zerstörung der Sieg des Christenthums erst recht eigentlich begann?“ Aber was folgt aus dem nothwendigen Untergang des Tempels anders, als daß nun Gott überall das von Malachias verheißene reine Opfer sollte dargebracht werden und daß nun der Herr überall seine Einkehr bei den Gläubigen nahm. Indem die Kirche fortan ihren Herrn als den ewigen Tempel Gottes ansah und sich daher um die Orte sammelte, die Jesus Christus zur Erhaltung seines Andenkens nach dem Sinne der Kirche auserwählte, so war denn schon mit Christus der Typus des alten Gotteshauses auch in die christliche Kirche mit herübergekommen. Mit ihm war die Hütte Gottes bei den Gläubigen verblieben, und der Berg Sion, für die Ewigkeit erwählt von Gott zu seinem Sitze, dehnte sich aus über alle Länder.

Aber wie, wenn die christliche Kirche ein Gotteshaus ist, wie stimmt dieß zu den Worten des hl. Apostel Paulus, da er in Athen einst sagte: „Gott, der die Welt gemacht und Alles, was darinnen ist, er, der Herr des Himmels und der Erde ist, wohnt nicht in Tempeln mit Händen gemacht“ act. 17, 24. Wie kömmt es, daß die Christen und die Apologeten z. B. Minucius Felix im Oktav. cp. 10, 32; Origens c. Celsus 8, 9; Arnobius disput. 3, 1 behaupteten, die Christen hätten gar keinen Tempel? Auch erklärte Stephanus vor dem hohen Rathe: Salomon baute Gott ein Haus, aber der Allerhöchste wohnt nicht in Tempeln, die von Händen gebaut werden, wie der Prophet spricht: der Himmel ist mein Stuhl und die Erde meiner Füße Schemel,“ act. 7, 47. Auch Christus sagt, es komme die Zeit, wo man weder auf Garizim noch zu Jerusalem den Vater anbeten werde, die wahren Anbeter würden ihn (überall) im Geiste und in der Wahrheit anbeten. Joh. 4, 21. Wenn man aber diese Stellen recht betrachtet, so folgt daraus nicht, daß das Christenthum keine geweihten Stätten haben dürfe und könne, in denen die Gegenwart des Herrn in den Gestalten der hl. Eucharistie erfolge. Das Dasein Gottes ist in keiner katholischen Kirche durch

den Ort als solchen, durch das Holz oder die Wände bedingt, wie dieß bei den heidnischen Tempeln und Bildern der Fall war, wo irgend ein Augurium oder ein seltsames Vorkommniß die Anwesenheit eines Abgottes an einem Platze ankündigte. Die Kirche hat insoferne keine Tempel mehr, sie hat auch keine Thieropfer mehr, wie sie die Heidenaltäre erforderten, ihr Rauchopfer hat nur ceremonielle Bedeutung und will nur die Andacht der Gläubigen ausdrücken; ihr Kult und ihre Kultusstätten haben also gar keine innere Gemeinschaft mit dem Heidenthum. Wenn sie aber doch einen Altar hat, wie der hl. Paulus Hebr. 13, 10 schreibt; wenn man von diesem Tische des Herrn Leib im Brechen des Brodes, und in dem Kelche das Blut des Herrn erhält, I. (cor. 10, 16, wenn ferner derselbe Apostel den Tisch des Herrn dem Tische der Teufel oder Götzen V. 21 und das neue Opfer an Gott den Opfern gegenüberstellt, die sie „nicht Gott, sondern den Götzen bringen", V. 20, so hat der hl. Paulus trotz seiner Ansprache an die Athener dennoch von den Orten, wo die christliche Gemeinde zusammenkommt, die Anschauung in sich getragen und ausgesprochen, daselbst käme Christus zu den Gläubigen in Brod und Weingestalt. Wenn aber Christus in diesem Symbole wahrhaftig erscheint, so ist auch Gott selbst mit ihm in einer äußeren Form zugegen, er will Wohnung nehmen unter uns auf dem Altare, nicht zwar des Altares wegen, wohl aber der Menschen wegen, um bei denselben und in ihren Herzen einzukehren. Was ferner die Worte des hl. Stephanus betrifft, so muß man erwägen, daß er angeklagt war, act. 6, 13, „als habe er wider den Tempel (die hl. Stätte) und das Gesetz geredet". Nachdem er daher sich weitläufig und gläubigen Sinnes über die hl. Geschichte des Volkes Israel ausgelassen, erwähnt er noch schließlich des Tempels, um zu sagen, daß ja selbst Salomon und die Propheten sprächen, Gott wohne nicht in steinernen Tempeln, da er den ganzen Weltkreis erfülle und nach Isaias 66, 1 keine Ruhe- und Wohnstätte bedürfe. Es wollte also Stephanus seine Reden wider den Tempel nur in dem Sinne genommen haben und verstanden wissen, wie man die Worte von Salomon und Isaias auch auslegen und annehmen muß, daß nämlich Gott zwar im Tempel gegenwärtig sei, dennoch aber darin nicht eingeschlossen zu denken wäre, da er Alles im Himmel und auf Erden mit seiner Macht erfülle. So wenig als man nun aus dem Worte

des Apostels Paulus und des hl. Martyrers Stephanus folgern kann, nach ihrer Anschauung könne die christliche Gemeinde nicht mehr eine Wohnstätte Gottes bei sich haben, ebensowenig folgt dieß aus den bekannten Worten Christi an die Samariterin. Dieselben betreffen nämlich nur den örtlichen Begriff der mit dem Opfercult verbundenen Gottesverehrung, aber nicht den örtlichen Begriff der Gegenwart Gottes. Diese letztere fand ohnehin auch in Garizim gar nicht statt. Ja gerade weil Gott ein Geist ist und „der Geist des Herrn weht, wo er will," so wollte Christus, um auf die allgemeine Frage des thörichten Weibes zur Besserung eine persönliche und praktische Antwort zu geben, dem Gottesdienst des Geistes und der Wahrheit oder wahren Anbetung das Wort reden, mußte daher eben darum für die wahrhaftigen Anbeter auch die wahrhaftige Gegenwart Gottes an anderen Orten nach der Analogie der symbolischen Einwohnung im Tempel zu Jerusalem voraussetzen, weil er zugleich bekennt, daß „von den Juden das Heil käme" über alle Völker, und sie bisher „gewußt hätten", warum sie in Jerusalem anbeteten. Die Religion des Geistes bringt es mit sich, daß die in Christus überall stattfindende wahre Gottesverehrung auch mit der wahren Anwesenheit Gottes an allen Orten beschenkt wird. In Jesus Christus wird also jede christliche Kirche eine Wohnstätte Gottes, ein Gotteshaus, diesen Charakter spricht der Opferaltar in derselben noch heute aus, dieß beurkunden sichtbarlich die Altarhütten oder die Tabernakel. So und nicht anders hat die Kirche von jeher ihre dem Herrn geweihten Stätten angesehen, sie hat im Gegensatze zur alten Heilsordnung den höheren Standpunkt des christlichen Gotteshauses zwar in manchen Formen frei entwickelt und ausgesprochen, hielt aber doch wegen der Einheit des Prinzips der Offenbarung unwillkürlich und im Wesentlichen an dem Abbilde fest, welches Gott einst bei Errichtung seiner Wohnung in Mitte des Volkes unmittelbar selbst gegeben hatte.

§ 6. Anwendung der Begriffe von der Natur des alten Zeltes, d) auf die Kirchengemeinde und e) auf jeden Gläubigen als Tempel Gottes.

Wir haben oben in § 4 gesehen, daß das Haus des Herrn auch genannt werde ohel moedh und ohel edhuth oder Zelt

der Zusammenkunft und Zelt des Zeugnisses, und daß diese Benennungen, welche in der hl. Schrift sehr gewöhnlich gebraucht werden, uns über die typische oder messianische Bedeutung des Hauses Gottes ein neues und weit ausgreifendes Gebiet eröffnen. Es folgt nämlich zunächst daraus die Wahrheit, daß Gott nicht für sich allein eine Wohnung bei Israel nahm, daß dieß vielmehr für Israel und seine Heiligung geschehen, daß deßhalb die geweihte Stätte auch das Heiligthum geheißen, „der Ort der Heiligung", nicht blos um den religiösen und ehrwürdigen Charakter der Wohnung zu bezeichnen, sondern damit Israel heilig werde, weil sein Gott heilig ist. Heißt nun die alte Kultstätte ganz regelmäßig ohel moedh, Ort der Zusammenkunft, und haben wir gehört, daß darunter in vorwiegendem Sinn „die Zusammenkunft Gottes mit Israel" zu verstehen sei, weil die hl. Stätte keineswegs den Namen „Gemeindehaus", ohel kahal oder Ort der Zusammenkunft des Israeliten mit seinen Volksgenossen heiße, so haben wir zu erwägen, in welcher Art diese Zusammenkunft für die Zeit Christi u. des neuen Bundes bedeutsam gewesen, wie sich die ewige Bedeutung des alten Cultes in der Wesenheit zwar erhalten, wie aber das Zusammenkommen Gottes in der seligen Zeit messianischen Glückes sich doch auch anders und vollkommner gestaltet habe und die vergängliche Form des Zeltcharakters gewichen sei. Weil nun die alte Wohnung im Grunde zwei Theile hatte, die zweikammerige Wohnung Gottes und den nach Priester und Volk ebenfalls gedoppelten Vorhof, weil bei einer Zusammenkunft Gottes mit Israel auch schon nach dem Begriffe nur zwei Faktoren, Gott und das Volk, sich berühren, so haben wir für die gegebene Frage hier auch nur zwei Gesichtspunkte zu verfolgen, I. das Volk Gottes und zwar im Ganzen und II. im Einzelnen, sowie dann nach der anderen Seite III. Christum als die wahre und lebendige Hütte Gottes. Es gab einst in Israel kein Zelt der Zusammenkunft ohne Gott, und giebt auch im n. T. keine wahre Kirche ohne Christus, den Tempel Gottes, da in ihm Gott Mensch wurde und unter uns wohnte und noch wohnt.

ad I.

Ein Zelt der Zusammenkunft Gottes mit seinem Volke — das war die thatsächliche Beschaffenheit des alten Heiligthums.

Deßhalb erklärte Gott, er wollte in Mitte von Jsrael wohnen, er wolle in seinem Hause mit dem Volke zusammenkommen. Der Vorhof gehört insofern ats nothwendiger Bestandtheil zum Hause Gottes, er bildet dessen Aussenseite, was das hebr. Wort חצר andeutet, welches s. v. i. als das, was draußen vor Etwas liegt. Die Zusammengehörigkeit des Vorhofs zum Hause Gottes folgt ferner auch aus dem Umstande, daß derselbe ebenfalls eine reine Stätte bildete und daß er mit heiligen Teppichen von weißer Farbe abgegrenzt war, sowie insbesondere daraus, daß der Vorhof die ganze Wohnung ringsum umgab und das Volk, mit welchem Gott zusammenwohnen wollte, doch einen Platz bei ihm haben mußte. Teppiche und vergoldete Bohlen, später auch steinerne Mauern trennten zwar den Ort, wo Gott seine Wohnung nahm, von dem Orte ab, wo Volk und Priester stand. Allein offenbar schlug Gott seine Wohnung nicht wegen der Wände und Decken, sondern wegen des Volkes bei Jsrael auf. Es heißt daher nirgends, Gott wolle in der Mitte der Decken und Bohlen, unter den Teppichen und Mauern wohnen, sondern den Zielpunkt giebt der Ausdruck an: in der Mitte des Volkes. Mag also das Mauerwerk sowie Gerüste mit den Decken „die Wohnung" und das Haus Gottes heißen im eigentlichen Sinn, so ist damit doch nur die achtunggebietende Räumlichkeit einer äußeren Umgrenzung gegeben gewesen; immerhin aber sollte Gottes Wohnung dem andern Zwecke dienen, daß sie das Zelt des Zeugnisses oder der Zusammenkunft wäre. Dieß ist ein unbestreitbarer Thatbestand. Jn dieser Beziehung ist deßhalb auch der Ausdruck zu beachten, daß es vom Volke Jsrael heißt, es sei das Volk, „das Gott nahe sei" Ps. 148, V. 11. (עַם קְרֹבוֹ), vergl. Psl. 65, 5 in den Worten: „Selig, wen du erwählest und nahen läßt, zu bewohnen deine Vorhöfe". Man beachte ferner, daß alle Anbetung im a. T. ein Flehen, Kommen und Stehen vor dem Herrn (לִפְנֵי יה, coram Domino) I. Reg. 17, 1, genannt wird, daß ferner demgemäß der ganze Priester- und Opferdienst ein Nahen dem Herrn heißt, z. B. in der entscheidenden Stelle Num. 16, 5: „Morgen wird der Herr kund thun, wer sein ist und wer heilig, und wen er sich nahen läßt; und der, welchen er erwählet, den wird er sich nahen lassen." Die Priester heißen daher ja gerade die Nahenden

(קְרוֹבִים) Lev. 10, 3. Lev. 21, 17. Ezech. 42, 13. Aus allem diesem geht hervor, daß alle Verbindung Gottes mit Israel ein äußeres Zusammenleben, ein bundesmäßiges Nahesein gewesen, wenn auch die Wohnung Gottes in Mitte seines Volkes sich nicht ohne wohl geschiedene Absonderung befand.

Diesem Verhältniß gegenüber nimmt nun das Volk Gottes im N. T. keine geringere, sondern eher eine höhere und innigere Stellung ein. Da ist nicht von einem bloßen Nahesein, sondern oft von einer mehr unmittelbaren Gemeinschaft und Vereinigung mit Gott die Rede. Was man daher nirgends im a. T. findet, daß das Volk Gottes der Tempel Gottes, das Haus des Herrn heiße, das wird bei den Aposteln sehr häufig gelesen. Da heißt z. B. die Kirche bei Petr. 1. B. 4, 17 geradezu: das Haus Gottes. Den Ephesern, bei denen der große Dianatempel stand, ruft Paulus zu (2. cp.), sie seien als Gläubige durch Christus zusammengefügt und zu einem hl. Tempel im Herrn erwachsen, daß sie in das Gebäude der Kirche zu einer Wohnung im Geiste schon eingebauet worden seien." Nicht blos rücksichtlich ihres vorigen Heidenthums, sondern auch mit Bezug auf die neue Heilsordnung im Gegensatz zum Judenthum schreibt er in demselben Briefe: „Ihr seid nicht mehr Fremdlinge und Gäste, sondern ihr seid Mitbürger der Heiligen und Hausgenossen Gottes, erbaut auf den Grund der Apostel und Propheten, wovon Christus der oberste Eckstein ist". Mit Bezug auf die Worte, daß Gott (Lev. 26, 12) bei seinem Volke wohnen und unter ihnen wandeln wolle, daß er ihr Gott und sie sein Volk wären, schreibt er den Korinthern II. 6, 16: „Ihr seid der Tempel des lebendigen Gottes", und macht sohin die Gläubigen nicht zu nahegestellten Dienern, sondern zur Wohnung selber, er sieht in ihnen „lebendige Steine", wie auch der hl. Petrus einmal sich ausdrückt (1 Br. 2, 5), denkt sich sohin zwischen Gott und seinem Volke keine Scheidewand mehr, er redet nicht mehr von einem Vorhofe und Tempel, sondern von einem lebendigen Tempel, aus dem Volke Gottes gemacht. Statt der lokalen Schranken von Brettern und Teppichen haben wir uns daher im n. T. gleichsam Personen zu denken. Sie bilden einen Bau nach den Worten Christi an Petrus: „Du bist Petrus und auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen, und die Pforten der Hölle sollen sie nicht überwinden." Matt. 16, 18. Der Herr

weiset hiemit auf eine andere Ordnung des Volkes Gottes und seines Heiligthums an. Nicht mehr an eine Lade und eine steinerne Wohnung, nicht mehr an einen Berg und eine Stadt, nicht mehr an eine äußere Räumlichkeit, sondern an die Person Petri als seines Stellvertreters wird die Gemeinde verwiesen, um das Volk Gottes im messianischen Reiche darzustellen. Nicht die Pforten der Hölle, nicht mehr die schnellen Chaldäer und auch nicht die Adler der Römer sollten etwas wieder diesen lebendigen Bau vermögen, der nun in Christo auf Petri gläubiger Persönlichkeit gründen sollte. Dieser wird andurch vom Felsen Christo als Fels aufgestellt; denn wie man öfter liest (I Petr. 2, 6. act. 4, 11. Matth. 21, 43. Isa. 28, 16; Dan. 2, 34) ist Christus nach Ps. 117, 22 zuvörderst selbst der Stein zum neuen messianischen Gottesbau, der Eckstein nämlich, den die alten Priester als Baumeister der alten Zeit verwarfen und der nun zum Grundstein eingesenkt worden ist in die Herzen Petri und seiner Gläubigen. Er ist nach Daniel der Stein, der ohne Menschenhand sich losreißt und von des Himmelshöhen kommend, zum Berge Gottes erwächst, er ist jener Knecht, von welchem Gott durch Zacharias sagen läßt: „Ich will meinen Knecht kommen lassen, den Aufgang; denn siehe, das ist der Stein, den ich gelegt vor Jesus (dem hohen Priester zu Esdras Zeiten)" und in vielen messianischen Weissagungen 3, 9. So ist also das Volk Gottes im n. B. schon mit Christus selber zu einem Hause Gottes zu erwachsen bestimmt.

Diese eigenthümliche Sprache der Apostel und ihres Herrn von dem Volke Gottes verweist offenbar auf eine höhere Stellung der Gläubigen im neuen Bunde. Dem alten Testamente genüber tritt hiemit eine innere Verbindung mit Gott ein. Gott nimmt seine Wohnung nun in Mitte seines Volkes nicht mehr blos äußerlich, sondern hat die Herzen der Menschen selbst sich zum Throne seiner Gnade bestimmt, er will in ihnen Wohnung nehmen, nicht mehr blos unter ihnen sein. Israel hieß einst zwar auch „das Volk Gottes", „sein Eigenthum", „sein auserwähltes Erbe", aber das Haus Juda, das Haus Jakobs oder Israels hat den Namen „Haus Gottes" erst, seit der Herr den Seinigen aus Gott durch Wasser und den hl. Geist die Wiedergeburt ertheilt, seitdem der hl. Geist in der Firmung und Jesus Christus in der Kommunion die Herzen der Gläubigen zu Trä-

gern der göttlichen Gnade und zu lebendigen Bundesladen der Gegenwart erwählt. Es läßt sich diese Aufnahme Gottes in die Seele der Gläubigen dann auf die ganze Gemeinde Gottes ausgedehnt erfassen und so ist es dann dem Standpunkte des Christenthums, seiner Natur und Bestimmung ganz entsprechend, daß die Kirche im neuen Testament das Haus Gottes, der lebendige Tempel des hl. Geistes genannt wird. Wir müssen jedoch hier uns selbst einen Einwurf machen. Es gibt nämlich zwar auch Stellen der hl. Schrift, wo im a. B. der Vorhof und mit ihm das Volk zum Hause Gottes gerechnet wird. So sagt Josua, die Gabaoniter sollten zu ewiger Knechtschaft begnadigt werden und für das Volk, „Wasser und Holz tragen in das Haus seines Gottes", Jos. 9, 21. Der Psalmist betet daher: „Eins habe ich als Wunsch, daß ich alle Tage meines Lebens wohne in dem Hause meines Gottes; ein Tag in deinem Hause ist besser als tausend andere." Psl. 22, 6. Es heißt von den Gerechten Psl. 91, 14, daß sie gepflanzt ins Haus Gottes, in den Vorhöfen aufblühen". Nach der Sprache der Schrift gehört also der Vorhof, aber als Theil, zur himmlichen Wohnung. Das Volk des Herrn, welches nun einst im Vorhofe stand und zu Gott betete, stand hiemit mittelbar in der Wohnung Gottes, auch war diese Mittelbarkeit durch Schranken und Verhüllung der göttlichen Wohnung, ausgesprochen und selbst wenn die Priester opferten, also wenn sie oft ins Heilige und Allerheiligste gingen, so hieß dies doch nur ein Nahen (Ezech. 42, 13), der Gedanke tritt nirgends hervor, daß das Volk selbst Gottes Wohnung sei, auch das Essen vom hl. Opfer heißt stets „ein Essen coram Domino" Deut. 12, 12. 16, 11. Psl. 67, 4, eine Vereinigung mit dem Herrn selbst durch den Genuß des Opfers herbeizuführen, davon redet blos Jesus, wenn er sagt, daß er sein Fleisch und Blut, das er für das Leben der Welt geben werde, auch uns zur Speise gebe, daß man in ihm, und er in uns bleibe. Auch redet Joel vom neuen Bund, wo er die Ausgießung des Geistes über alle Söhne und Töchter im Volke verheißt, so, daß er hiemit eine allgemeine Einwohnung des hl. Geistes später beim messianischen Volke ausspricht, wie sie zu bestimmten Zwecken in ähnlicher Weise für die Propheten zeitweise stattfand. Erwägen wir also diese Momente genauer, so sieht jeder, welche Bedeutung die Sprache der Apostel habe, daß sie das Volk Got-

tes als Tempel Gottes begrüßen, es erhellt daraus die Berechtigung sowie die Ursache, warum dieß im alten Testamente noch nicht geschah, wie dieß vielmehr erst einst im äußeren Zusammenwohnen nur vorgebildet gewesen. Es ist auch richtig, wenn Bähr, der in seiner Symbolik die Beziehung des alten Tempels zum Volke Gottes im n. B. läugnete, in der Erörterung über den Salomonischen Tempel diese Ansicht zurücknimmt (S. 78) und vielmehr sich dahin äußert (S. 86 und 87): „daß ein Frommer oder gar das ganze Volk zugleich mit Jehova den Tempel bewohne, gleichsam unter einem Dache mit ihm lebe, daran dachte kein Israelite, eine solche Aeußerung würde man eher für eine Blasphemie gehalten haben". „So gewiß die Gemeinde des n. B in der Schrift „Tempel" und „Haus Gottes" heiße, so wenig werde die des alten B. so genannt, was auch nach der Natur und dem Verhältniß beider Oekonomien zu einander nicht geschehen konnte. Wie die ganze alttestamentliche Oekonomie vorherrschend realen Charakter hatte und sich in der Form der Aeußerlichkeit, Leiblichkeit und Räumlichkeit bewegte, so auch insbesondere die Idee des Wohnens und Offenbarens Gottes; Gott wohnte τοπικῶς unter dem Volke, das von Abraham abstammte. Die neutestamentliche hat dagegen vorherrschend idealen Charakter, uud bewegt sich in der Form der Innerlichkeit, Geistigkeit; in ihr wohnt Gott nicht mehr τοπικῶς in der Mitte eines durch leibliche Abstammung begrenzten, einzelnen Volkes, sondern πνευματικῶς in den durch Christum neu geschaffenen Gläubigen, welchem Volke sie auch angehören mögen; diese Gläubigen bilden mit einander als die geistigen Steine Ein Haus und sind so die wahre Wohnung Gottes. — Es lag also ebenso in der Natur der alttestamentlichen Oekonomie, daß Gott in einem Raume, in einem Hause wohnte, als es in der Natur der neutestamentlichen Oekonomie liegt, daß er innerlich in den Herzen der Gläubigen, in dem οἶκος πνευματικός (1. Pet. 2, 5) wohnt. So lange das Wohnen Gottes ein räumliches, lokales unter seinem Volke war, also während der Dauer der alttestamentlichen Oekonomie, konnte nimmer das Volk selbst als seine Wohnung betrachtet werden; dieß war erst eine Prärogative für das Volk, des neuen Bundes, für die Gemeinde Christi, diese erst, nicht schon das Volk Israel, ist die Behausung Gottes im Geiste (Eph. 2, 22)". „Das Wort Tempel, schreibt Bähr weiter,

könnte zwar, wie einige meinen, die ganze Theokratie bezeichnen, es sei ja der Ort gewesen, von dem alles Heil für Israel ausging, er war das Unterpfand des Bundesverhältnisses, das Centrum und Herz der Theokratie des a. B., ohne welches diese aufhörte zu sein und zu leben; so werde ja auch manchmal das Wort Thron für Reich und Königreich gebraucht, allein damit ist noch keineswegs gesagt, daß das Gebäude des Tempels, der äußere sichtbare Bau des Heiligthums eine sinnbildliche Darstellung der Theokratie, insbesondere des Zusammenwohnens Gottes und Israel sei. War der Tempel d. i. die Gegenwart Gottes und seine Offenbarung aus Israel hinwegenommen, so war das Herz aus dem Leibe dieses Volkes gerissen und das israelitische Volksthum hatte ein Ende, keineswegs aber war der Sitz Gottes unter Israel, in des Volkes Mitte, zugleich der Sitz auch des Volkes Gottes." „Beruft man sich ferner auf Amos 9, 1; Daniel 9, 24, und Zacharias 6, 16, um unter Tempel die theokratische Ordnung zu verstehen, so ist daselbst eben auch von der Gemeinde Gottes im neuen Bunde die Rede. Daniel redet ja daselbst vom Christus, der getödtet wird, und Zacharias vom Manne, der da heißt „der Aufgang, der den Tempel dem Herrn aufbaut, der die Herrlichkeit Gottes trägt und sitzt und herrscht auf seinem Throne und zugleich Priester ist auf seinem Thron" wie der Christus auch im Psalm 109 die Würde des Königthums und Priesterthums in sich vereinigt. Deßhalb erklären auch die hl. Väter, daß erst das Volk des neuen Bundes Gottes Tempel werden sollte. Cyrillus in 5 B. des Commentars zu Johannes hat z. B. über die Worte des Evangelisten: das sprach der Herr vom Geiste, welchen diejenigen empfangen sollten, die an ihn glauben, also geschrieben: „Wenn sich aber die Sache so verhält, wie war der Geist in den Propheten? Laßt uns den Schluß machen, in den hl. Propheten sei zwar eine reichliche Erleuchtung des Geistes vorhanden gewesen, die sie zur Vernehmung des Zukünftigen befähigen konnte, sowie eine Kenntniß des Verborgenen (in ihnen war). Aber bei denen, die an Christus glauben, haben wir die Ueberzeugung, daß nicht eine einfache Erleuchtung (δαδουχίαν ἁπλῶς) als Ausfluß des hl. Geistes bestehe, sondern, daß der Geist selber in ihnen wohne und seinen Aufenthalt nehme (κατοικεῖν καὶ ἐναυλίζεσθαι). Deßwegen heißen wir Tempel des hl. Geistes, während keiner

der hl. Propheten je so genannt worden". Er behauptet, daß die Propheten zwar Heilige seien, aber sie hätten die Einwohnung des hl. Geistes nicht gehabt, weil kein Prophet Tempel Gottes je genannt worden sei. Diese Einwohnung des hl. Geistes ist nach der Lehre des hl. Paulus und der hl. Väter erst ein Geschenk Christi in Folge der Annahme an Kindesstatt und der körperlichen Erscheinung des Geistes auf Pfingsten, vergl. Dr. Scholz Dissertat. de inhabitat. Spir. s. Würzburg. Becker. 1857. S. 87 u. 88.

Es ist also auch unrichtig, wenn man, wie etwa Hoffmann (Weissag. u. Erfüllung. II. S. 112) mit Bezug auf die Worte Christi vom Auferbauen seines Leibes in der Auferstehung Joh. 2, 17—19 es macht, den Schluß ziehen wollte, Israel heiße Haus Gottes, weil im Büchlein Ruth 4, 11 vom Bauen des Hauses Israel durch Gott die Rede sei. Es ist nicht richtig, zu sagen, „Israel und der Tempel sei jedes in seiner Art Gottes Haus". Bähr erwidert darauf, was wir oben schon über den Ausdruck „Haus Israel" anmerkten, daß hiebei eine ganz andere Ideenverbindung stattfinde, als beim Ausdruck Haus Jehova's. Insofern Jehova den Saamen Jakobs gemehrt und dessen Familie zu einem großen Volke gemacht, hat er nicht nur das Haus Jakobs „gebaut", sondern es ist dieß auch sein eigenes Haus, insofern er Israels Erzeuger und Vater ist (Js. 45, 13. Jer. 3, 19. Mal. 2, 10. Hos. 11, 1). Die „Wohnung" Jehovas oder Haus Jehovas heißt dagegen Israel nirgends. So wird nur die Kirche des Herrn im n. B. genannt, die Braut des Herrn wurde von Christus ins Hochzeithaus des Vaters geführt und vom Vorhof ins Haus selbst als Gottes Wohnstätte aufgenommen. Sie ist jetzt das himmlische Jerusalem im Glanz der Heiligen von dem Johannes schreibt: Siehe die Hütte Gottes mit den Menschen. Gott wohnt b e i uns, wie i n uns.

ad II.

Die Kirche besteht aber als ein logischer Begriff für die sichtbarlich geordnete Gesammtheit aller Rechtgläubigen aus einzelnen Menschen und begreift als ein Leib viele Glieder, als ein Gottes-Reich viele Bürger, als ein geistiger Bau viele lebendige oder geistige Steine in sich. Nach der Natur der Sache bilden zwar diese einzelnen Theile selbständige Gebilde der göttlichen Gnade und ihrer Zwecke für sich, sie müssen aber alle

dem gemeinsamen Zwecke, daß das Haus Gottes in den Gläubigen erscheine, daß Gott in ihnen wohne, untergeordnet sein. Gleichwie in der alten Hütte die weißen Vorhänge die Heiligkeit Gottes, die blauen Decken die Erhabenheit der göttlichen Offenbarung, die violette Purpurfarbe die königliche Gewalt, die rothe aber die Sühnung des Lebens durch die Rechtfertigung darstellte, somit dem einen Zwecke, daß diese Wohnung eine Gottes-Wohnung sei, auf verschiedene Weise diente, sowie ferner die Geräthe in der Hütte die Gaben des Himmels und seine Offenbarung an die Menschen nur in unterschiedener Weise aussprachen und der Leuchter z. B. den Trost, der Tisch aber die Lebensgüter, der Rauchaltar die Süßigkeit der Belohnungen im Jenseits abbildeten, ebenso verhält es sich auch mit den einzelnen Ständen und Gliedern des Volkes Gottes; jeder nimmt für unterschiedliche, besondere und für allgemeine Zwecke des Daseins Gott in sich auf und lebt für dieselbe Lehre; alle befolgen den Willen des Einen Gottes in ihrer Lage, einer wie der andere wird hiezu wiedergeboren zu einem Kinde Gottes, empfängt im Glauben Christi Gnade und Heiligung, tritt mit ihm durch die hl. Opferspeise in die innigste Lebensgemeinschaft und empfängt außer besonderen Gaben und Gnaden des hl. Geistes den Geist Gottes selbst als Unterpfand der Seligkeit. Diese Ausstattung eines jeden Christen wird ihm aber nicht für den allgemeinen Zweck, sondern für den Einzelnen auch allein zu Theil; diese Mittheilung Gottes an jeden Christen läßt uns schließen, nicht blos die ganze Kirche, nein auch jeder Gläubige werde selbst *ein Haus des Herrn, ein Tempel Gottes*. Wir haben dieß nun aus den Aussprüchen der hl. Schrift zu beweisen und die Gründe anzugeben, worauf sich diese Bezeichnung der gläubigen Christen stütze.

Schon im a. T. heißt es, daß die Weisheit nicht in einem Körper wohne, welcher der Sünde unterworfen ist. 1, 4. Die Gerechten haben das Gesetz Gottes ans Herz gebunden Prov. 6, 21, sie schreiben es sich auf die Tafeln des Herzens Pro. 3, 3. 7, 3. 23, 26 und dazu verlangt auch die Weisheit das Herz. Es war der Israelit ohnehin durch die Vorschrift Num. 15, 37 unter seinem Talith, einem viereckigen Oberkleide, wie unter ein Zelttuch gestellt, und die himmelblauen Schnüre an dessen 4 Ecken ansehend sollte er der Gebote des Herrn eingedenk

diese thun und Gott heilig sein. Er sollte seine Augen und Gedanken abgöttisch nicht auf allerlei fremdartige Dinge richten". Israel war also durch diese Vorschrift unter Gottes Schatten gestellt; (talith Beschattung von talal = Zalal, Zel). Das Buch Sohar sagt: „Wer die Gebote des Herrn übertritt, zieht so zu sagen der Gloria Gottes (Schechinah) das Gewand aus. Man hat deßhalb die Bekleidung der Zizith eingeführt, denn das ist ihr Gewand." In Midrasch Rabba zu Num. 15 heißt es: „Wenn du diese blauen Schnüre, an welchen die Quasten hängen, ansiehst, so siehst du nicht sie (die zizith, Quasten), sondern ihn (Gott) an, es ist soviel, als schautest du den Thron Gottes, welcher dem Blau gleicht." Siehe Haneb. Alt. S, 593 2c. 2c. Das Buch Sohar sagt: „Der Hochgebenedeite findet sich in dem Menschen, welcher mit den Tefillin (Gebetsriemen) und den Zizith bekleidet ist". Die Synagoge schuf außer dem großen Talith, den der Jude beim Gebete heutzutage noch trägt, auch ein kleines Skapulier auf der Brust, ebenfalls viereckig mit 4 blauen Schnüren. Es liegt dieß am Herzen; denn es heißt ja Deut. 11, 18. 4, 9: „Im Herzen sollen die Gesetze bewahrt werden" und „ihm nie entfallen". In diesen Worten wird schon vorausgesetzt, daß der menschliche Geist überhaupt gute Lehren und Grundsätze von Außen annimmt, in seinem Inneren ins Gedächtniß legt und dem Willen zur Erfüllung und dem Verstande zur richtigen Erkenntniß übergiebt. Es wird hiemit der geistige Prozeß bezeichnet, den der Unterricht im Innern des Menschen erreicht, wobei nach Christi Worten der Sauerteig heilsamer Lehre in den Geist gethan wird, um ihn zu erheben zum himmlischen Leben. Allein diese Aufnahme der Weisheit und der heiligen Lehre, die geistig an der Seele dasselbe vollbringt, was die leibliche Nahrung am Körper bezweckt, läßt uns auf die mögliche und nach der hl. Offenbarung wirkliche Art und Weise schließen, daß Gottes geistige Wesenheit, die ohnehin Alles nach dem allgemeinen Zwecke der Schöpfung und in der hiezu, wie die Theologen sagen, „nothwendigen Weise mit seiner Gegenwart durchdringt und belebt, in eine gewisse freie und übernatürliche oder besondere Verbindung mit unsrer Persönlichkeit treten kann, wie sie außerdem nicht stattfindet. Daß aber diese Verbindung nach Art des Einwohnens Gottes im alten Tempel geschehen könne, dieß läßt sich daraus schließen, weil sonst die

Christen nicht „Tempel Gottes", „nicht Tempel des hl. Geistes der in uns wohnet", heißen könnten. Die Sprache der Schrift selber veranlaßt uns also, die Wahrheit, wie und warum der Christ eine Wohnung Gottes heiße, nach der Analogie der Gegenwart Gottes in seinem Heiligthume zu erfassen. Aus dieser Erscheinung folgt aber keineswegs der Schluß, daß dieses Einwohnen Gottes bei uns nicht zu unterscheiden sei von jener Vereinigung der göttlichen Natur mit dem Menschen, wie sie in Christo dem Gottmenschen stattfand. Denn wenn auch Christus sich einigemal den Tempel Gottes nennt, so versteht er darunter doch nicht blos eine räumliche Erscheinung Gottes in seiner Seele und Person, sondern da er sich Sohn Gottes nennt und Eins mit dem Vater, und da Johannes bezeugt, das Wort ist Fleisch geworden, so ist Christus in höherem Sinne im Tempel Gottes, als wir seine Gläubigen; er ist Gottmensch in Folge der Verbindung seiner göttlichen und menschlichen Natur zur Einheit der Person und durch die Aufnahme der Menschheit in die Gottheit (non conversione divinitatis in carnem, sed assumptione humanitatis in Deum, non confusione substantiae, sed unitate personae, Symbol. Athanas.). Diese sogenannte hypostatische Vereinigung kann bei den Gläubigen gar nicht stattfinden, weil, wie Dr. Scholz loc. c. S. 71 sagt, „wir zu der Zeit, wo wir Tempel Gottes werden, schon eine natürliche Subsistenz haben und keine geschaffene Natur zwei Subsistenzen hat, und weil wir nach der Rechtfertigung, wo jener Tempel erst anfängt gebaut zu werden, dieselben Personen bleiben, wie vorher". Der heilige Augustin sagt auch dasselbe, wenn er schreibt (in Psl. 67): „Deßwegen weil sie (die Gerechten) durch die Annahme an Kindesstatt Kinder Gottes sind, ist keiner derselben ein eingeborner Sohn (non ideo quisquam illorum (justornm) est unigenitus)". Die Kirche hat auch die Lehre, als ob durch die Gegenwart des hl. Geistes und Gottes in uns eine Veränderung in ein göttliches Sein oder eine Vereinigung von zwei Wesen stattfinde, als häretisch verworfen. Sätze, wie sie im vierzehnten Jahrhundert Ekkard aufgestellt hat, „als ob wir ganz und gar in Gott umgewandelt würden, wie das Brod in der Eucharistie in den Leib Christi", „daß Gott uns ausnahmslos alles gebe, was er seinem Sohne in der menschlichen Natur gab", „daß alle Eigenthümlichkeit der göttlichen Natur

ganz die Eigenthümlichkeit des Gerechten sei und daß dieser zugleich mit Gott die Welt geschaffen und Gott ohne ihn nichts thun könne", und „daß ein tugendhafter Mensch ein eingeborner Sohn Gottes sei", solche spekulativen Träume hat der Mund der Kirche schon 1329 durch den Papst Johannes XXII. verworfen. Ebenso erklärte sich die Kirche durch Innocenz XI. gegen die molinistische Anschauung, „als ob die Seele, wenn sie sich ruhig überlasse, zu ihrem Prinzipe und Ursprung zurückkehre, welcher das göttliche Wesen ist und daß, wenn sie so in Gott bleibe, sie und Gott nicht mehr zwei geeinigte Dinge, sondern nur Ein einziges Ding noch seien. Siehe Dr. Denzinger's Enchiridion. Editio I. S. 125 und 268. Wenn wir also durch Gottes besondere Herablassung zu den Seinigen Tempel Gottes werden, so erfolgt zwar keine persönliche Wesenseinigung, wir werden keine Gottmenschen, aber wir können auch mit den besten Gründen behaupten, daß wir nicht in blos moralischem Sinne Tempel Gottes werden, sowie daß diese Sprache der hl. Schrift und der Kirche nicht in metaphorischer Weise zu verstehen sei. Letzteres kann wohl nur für das a. T. gelten. Dort wurde der Fromme schon unter den Schatten Gottes in dem Mantel (Skapulier) mit den Schaufäden und Quasten gestellt. Der Würfel, den der Israelit an Stirne und Hand legt, sammt Riemen, enthält vier Stellen der hl. Schrift von Gottes Einem Wesen, vom großen Gebote, von der Erlösung und dem Opfer der Erstgeburt. Der Würfel ist gleichsam als Kubus ein Abbild vom Allerheiligsten und soll das Sanktuarium des Israeliten sein. Die Riemen, die in 8 Theile aus 4 sich zerlegen, scheinen die Bande des Bundes mit Gott zu sein. Wie Israel so äußerlich beim Gebete vor Gottes Hütte sich einstellte, und Gottes Nähe und Schutz suchte für das Herz, so auch für sein Haus, durch die Mesusah, welche Gott für die Thürpfosten vorschrieb und die ebenfalls als Würfel den Namen Gottes (Schaddai) trägt, wie einst das Zelt „dem Namen Gottes" als Wohnung diente.

Was diese moralische Einigung mit Gott betrifft, so besteht ihr Wesen in der völligen Hingabe des Menschen an Gott, in der Unterwerfung des Willens gegen sein Gebot, in der freudigen Zuneigung zu allen seinen Werken, in der Liebe und Freundschaft sowie in vertrauensvoller Anerkennung seiner Herrschaft über uns. Eine solche religiöse Beschaffenheit des

Menschen gewinnt naturgemäß die Liebe Gottes, „er ist ja die Liebe“ und „haßt nichts von dem, was er geschaffen hat.“ Wenn sich also das Geschöpf zu ihm wendet, so wendet sich Gott auch ihm zu und dieses sein Wohlgefallen ruht mit Segen auf ihm wie der Sonnenschein auf den Fluren. Eine solche sittliche Vereinigung des inneren Menschen sehen wir aber schon in ihrer Art bei den Heiligen des a. T. Wir besitzen hiefür sowohl Beweise von ihrer Frömmigkeit als von der besonderen Liebe Gottes, die er ihnen schenkte. Ja, da Gott sich auch den Heiden nicht unbezeugt läßt, da ihr religiöser Sinn öfter ihnen selbst Verzeihung brachte und Gnade, wie z. B. Ninive's Buße und Cornelius des Hauptmanns Barmherzigkeit, und da eine sittliche Umkehr nach dem Naturgesetze ihnen oft Gottes Nachsicht gebracht hätte, wenn sie nur gewollt hätten, wie das Beispiel bei der Sündfluth und das Gebet Abrahams für Sodoma beweist, so läßt sich auch nach dem Gesetze des Gewissens schon eine sittlich religiöse Einigung der Seele mit Gott denken. Wenn im neuen Bunde aber nicht eine höhere Ordnung der göttlichen Liebe eingetreten wäre, und dem Christen kein Vorzug auf dem übernatürlichen Gebiete des göttlichen Reiches zukäme, so hätten wir dann keine Erfüllung der Worte der Schrift, daß Gott in uns wohnen wolle, daß der hl. Geist uns geschenkt werde durch die hl. Sakramente, daß wir nach II. Petr. 1, 1 der göttlichen Natur theilhaftig würden. Man müßte dann alle Zeugnisse dieser Art etwa so auslegen, wie sie manche neuere Theologen auffassen, z. B. Staudenmaier christl Dogmatik 1848. Freiberg III. T. S. 745 u. ff. Er schreibt nämlich: „Die höchste und letzte Bestimmung, welche der Mensch der Gottheit gegenüber zu erreichen hat, ist seine Einheit mit Gott, welche mehrmals bald als Vergöttlichung (Theosis), bald als eine Theilhaftigwerdung des Göttlichen bezeichnet wird. Diese Einheit mit Gott ist keine substanzielle, sondern eine s i t t l i c h r e l i g i ö s e und besteht in der bewußten, freien und lebendigen Gemeinschaft des creatürlichen Menschen mit dem absoluten Gott. So begriffen ist sie die Religion selbst, die in ihrer vollen Wirklichkeit auch die Sittlichkeit in sich schließt. — Wird diese Einheit nicht als Zustand, sondern als Aktion betrachtet, die einen Zustand bewirken will, so ist sie darein zu setzen, daß im freien Menschen alle geistigen Bewegungen ebenso von Gott ausgehen, als sie zu

ihm frei zurückkehren, um in ihm, als dem ewigen Ziele, sich zu vollenden und die wirkliche Vollendung als bleibenden Zustand zu haben, welcher Zustand sich im künftigen Leben mit dem der Herrlichkeit identisch macht". Dr. Scholz zieht diese Auffassung rücksichtlich der Einwohnung des hl. Geistes mit Recht in Verdacht (S. 74. l. c.), er tadelt es, daß Staudenmaier für diese Einwohnung die bei den Vätern und in der Schrift gebräuchlichen Ausdrücke θεωσις, δειας φυσεως κοινωνους γενεσθαι, ἑνωοις σχετικη, θεον γενεσθαι, θεωθηναι blos tropisch auslege, und im Verlaufe seiner Entwickelung selbst den übernatürlichen Charakter der Einheit mit Gott im philosophisch-ethischen Sinne zu erklären scheine. Derselbe schreibe nämlich: „Die Einheit sei entstanden durch Einigung mit Gott, die Einigung aber wäre eine ethische Aktion; eine gleiche ethische Aktion sei auch die Trennung von Gott, durch welche die Einheit, das Resultat der Einigung, von selbst sich aufhebe"; dieß sind allerdings Aeußerungen, welche dem übernatürlichen Charakter des christlichen Lebens keine Rechnung tragen, natürlich noch weniger auf eine Einigung mit Gott durch dessen hl. Gegenwart im Menschen hinweisen; also Aeußerungen, welche über der ethischen Bedeutung der göttlichen Einwohnung für den Gläubigen eine Würdigung dieser Lehre selber vergessen und eine mehr figürliche Auslegung betreffender Zeugnisse voraussetzen.

Und nehmen wir nun die hl. Schrift und die Lehre der hl. Väter sowie der besten kath. Theologen zur Hand, so behaupten sie einstimmig, daß es Gott gefalle, im Menschen zu wohnen und zwar wie in einem Tempel, und dieser letztere Theil der Behauptung ist, wie mir scheint, unstreitig aus dem Gegensatz zum a. T. abzuleiten, wo Gott überhaupt bei Israels Volk wohnte, ohne daß der Einzelne dieser Gnade für sich sei theilhaftig geworden. Hr. Dr. Scholz' Abhandlung de inhabitatione Spiritus Sancti behandelt die Sache freilich ohne einläßlichen Bezug zur alten Heilsökonomie, auch kömmt es ihm nicht in den Sinn, diese Lehre speciell mit Rücksicht auf das Geheimniß des hl. Eucharistie zu betrachten*), noch weniger unterscheidet

*) Da, wo Hr. Dr. Scholz auf die Gebete der Kirche kömmt, welche einige Mal davon sprechen, daß uns Gott seiner Gnade theilhaftig mache, z. B. in der Präfatio de ascensi. Domini und im Gebete beim Segnen des

er die Beweisstellen der Schrift nach den göttlichen Personen und nennt dieses Thema mit Recht einen Gegenstand, den man noch zu wenig erwogen hätte. Es sei sogar (S. 6) „diese Wahrheit zum Schaden des christlichen Lebens und des kirchlichen Interesses mehr oder weniger vertuscht, ja fast abhanden gekommen oder wenigstens nicht im ächten Sinne ausgelegt worden." Für unseren Zweck kommt aber diese von einer kirchlich bewährten, theologischen Fakultät anerkannte Abhandlung gut zustatten, unerachtet wir jedoch schon vorher nach dem Vorbilde im alten Bunde die Sache in diesem Sinne aufgefaßt hatten, sie erörtert nämlich rücksichtlich des hl. Geistes die Sache in einem mit unsrem Thema getreu übereinstimmenden Sinne und verwirft insbesondere die tropische Ausdeutung oder bildliche Geltung der betreffenden Schriftstellen und verfährt hiebei überhaupt also: Sie stellt zuerst die Bedeutung auf, „unter der Einwohnung des hl. Geistes sei zu verstehen „eine wunderbare und besondere Gegenwart des hl. Geistes, die nicht blos nach dessen Wirksamkeit, sondern auch nach dessen Wesenheit in den Seelen der Gerechten, nach dem gewöhnlichen Ausdrucke gleichsam wie in einem Tempel wohne und sich auch mit ihnen einige." Hr. Dr. S. beweist diese Behauptung als „authentische christliche Wahrheit" 1) durch die Stelle I Cor. 6, 17, wenn es heißt: „Wer Gott anhängt (κολλάω = glutinare, Vulg. adhaeret), werde Eines Geistes" mit ihm. Der Apostel müsse hier etwas mehr als eine blos moralische Einigung gemeint haben, weil dieß der Ausdruck „Anhängen" an sich und hier noch mehr deßwegen voraussetze, wo im Gegensatze von einer nicht ideellen, sondern wirklich körperlichen Geschlechtsgemeinschaft die Rede sei. Denn wie es da heiße: „Sie Zwei werden Ein Fleisch sein", so rede nun der hl. Apostel „Gott und der Christ werden Ein Geist sein." 2) heiße es Röm. 5, 5: „Die Hoffnung macht

---

Wassers zum Opferwein, bezieht er einmal Worte in der Secreta zur Dom. IV p. Pascha auf die Einwohnung Gottes durch den hl. Geist, die wohl ausdrücklich nur auf die hl. Communion sich beziehen. Wenn es heißt: Deus, qui nos per hujus sacrificii veneranda commercia unius summae Divinitatis participes effecisti, so muß man gerade „proxime" auf das Göttliche im Leib des Herrn diese Worte deuten, denn gerade auf die Vereinigung mit Gott bezieht sich auch die hl. Kommunion, weil Jesus sagt, das Fleisch nütze nichts an sich; also sein gottmenschliches Fleisch und Blut giebt erst Leben.

nicht zu Schanden, denn die Liebe Gottes ist ausgegossen in unsren Herzen durch den hl. Geist." Es wird dann nach einer Erörterung über die Beziehung dieser Liebe den Worten von Lapide beigestimmt, da er sagt: „Es leuchtet daraus ein, daß bei der Rechtfertigung (von der der Apostel dem sündigen Leben genüber spricht), nicht nur die Gnade des hl. Geistes, sondern der hl. Geist selbst auch als erstes Geschenk Gottes uns gegeben werde, denn nicht allein theilt uns der hl. Geist die Liebe und seine Gaben mit, sondern er wohnt auch selbst durch dieselben in uns, obgleich er schon selbst vorher in der Seele nach seiner Wesenheit, Macht und Allgegenwart gewesen, so daß er in ihr auf eine neue Weise, gleichsam nämlich wie in seinem Tempel zugegen ist und sie durch die Liebe heiligt und seiner Liebe theilhaftig macht. Denn Er selbst ist die unerschaffene und erste Liebe." Auch Toletus legt so aus und schreibt: „Nicht blos theilt uns der hl. Geist seine Gaben mit, sondern er wohnt selbst durch diese in uns." 3) Ein gleicher Schluß folgt aus den Worten Röm. 8, 15, 16: „Ihr habt den Geist der Kindschaft erhalten, in dem wir rufen: Abba. Er selbst giebt unserem Geiste Zeugniß, daß wir Gottes Kinder sind." Um diesen Schluß festzustellen, muß man hiebei namentlich auf das griech. Zeitwort συμμαρτυρεῖν achten, aus welchem folgert, was Toletus schreibt: „Indem uns der hl. Geist also rufen läßt, bezeugt er zugleich mit uns, daß wir Kinder Gottes seien. Dieser Ruf ist deßhalb, daß er durch den hl. Geist aus unsrem Herzen kommt, ein Zeugniß sowohl des hl. Geistes als unsres Herzens". Sein Sprechen in uns, das unsrem guten Gewissen erst Glaubwürdigkeit zu seiner Hoffnung giebt, setzt natürlich seine Vereinigung und Anwesenheit im Herzen voraus. 4) Wenn ferner der hl. Geist nach Gal. 4, 6 „in unsre Herzen gesandt ist und ruft: Abba", so setzt dieß Rufen eine Person und seine Anwesenheit voraus und für diese Gegenwart giebt diese Stelle um so mehr Zeugniß, weil die Wirkung des hl. Geistes, da er uns zu Kindern Gottes macht, nicht erst von seiner Gegenwart abgeleitet wird, sondern weil der Apostel umgekehrt sagt, daß, weil wir schon Kinder Gottes seien, Gott den Geist seines Sohnes in unser Herz gelegt habe. Für dieselbe Wahrheit sprechen ferner 5) die Worte des Apostels: der Geist unterstützt unsere Schwachheit; denn wir selbst wissen nicht, was wir erbitten sollen;

sondern der hl. Geist selber verlangt für uns in unaussprechlichen Seufzern." Röm. 8, 26. Hier erscheint die Gegenwart des hl. Geistes so eng mit uns verbunden, daß seine Seufzer die Seufzer der Gerechten heißen, und da er als Gott in Gott nicht sich selbst bitten kann, so setzt sein Gebet für uns sein Einswerden mit uns voraus, indem er dann wie Christus in der menschlichen Natur für uns bittet, auch in Folge dieser Vereinigung unser Fürbitter bei Gott wird. Auch setzt der Ausdruck „unaussprechliche Seufzer" einen anderen Fürbitter oder Beter voraus, als wir selbst sind, da doch jedermann für sich nur ihm bekannte Wünsche im Herzen tragen und Gott vortragen kann. Nachdem Scholz auch die Stelle bei Joh. 14, 21 herbeizieht, obgleich daselbst nur von Vater und Sohn die Rede ist und die Gegenwart des hl. Geistes auch aus dieser Einwohnung abgeleitet werden kann und will, kommt er schließlich 6) auf jene Schriftworte zu sprechen, wo der Apostel sagt, die Christen seien Tempel Gottes, z. B. I. Cor. 3, 16 und 17, wenn es heißt: „Wisset ihr nicht, daß ihr Tempel Gottes seid und der hl. Geist in euch wohnt, und daß Gott Denjenigen ins Verderben stürzt, der diesen Tempel verletzen wird"? u. II Cor. 6, 16, was hat der Tempel Gottes für eine Gemeinschaft mit den Götzen"? Hierüber bemerkt nun Hr. Dr. Scholz, S. 31: „Nach der Anschauung des ganzen Alterthums verstand man unter Tempel eine solche Wohnung, in welcher Gott selbst wohne, wie ein Mensch in seinem Hause, das Gott durch seine Gegenwart heiligt, wo er seine Verehrung erhält und den Verehrern Gnaden erweiset. Tempel und Gott sind daher wenigstens von Seite des Wortes Tempel relative Begriffe, von denen der eine den anderen voraussetzt oder erfordert, wie dieß auch aus der Frage hervorgeht, welche Gemeinschaft der Tempel Gottes mit den Götzen habe. Die Heiden kannten wenigstens keine Tempel ohne Gegenwart der Abgötter, und nimmt man diese Beziehung der Einwohnung Gottes hinweg, so bleibt blos ein profanes Haus noch übrig. Erst spätere Zeiten dachten sich Tempel, in denen Gott nicht anders zugegen sei, als wie an jedem anderen Orte der Welt. Ohnehin ist es bekannt, wie Gott im alten Tempel gewohnt habe." Nach dieser Ansicht kann man allerdings die Worte des hl. Apostels nicht anders als so verstehen, daß Gottes Geist in uns wohne, und das sieht

auch jeder wohl ein, wie es, unter gleicher Voraussetzung, der Heiligkeit Gottes würdiger ist, im Herzen, als in Gebäuden zu wohnen. Ohnehin sind äußere, steinerne Tempel nur Zeichen des inneren Tempels, und können, sagt Hr. Scholz, selbst Teufel vom Herzen Besitz nehmen, warum könnte es nicht Gottes hl. Geist? So lehrt die hl. Schrift und ebenso auch die hl. Väter und die besten Theologen.

Von den Vätern und Theologen wollen wir in Kürze nur Einiges mittheilen, weil wir eigentlich diese Wahrheit vom Einwohnen Gottes im Herzen des Menschen als Ergänzung dieser Schrift und zugleich als eine ausgemachte Wahrheit ansehen können. Der hl. Thomas von Aquin als Vater der Schule nennt es „einen Irrthum", zu sagen, non dari Spiritum sanctum, sed solummodo ejus dona", Comm. I. quaest, 43. art. 3; ebenso Suarez de missione Person. lib. 12. cap. 5. Nr. 2, Alexander von Hales, I. part. 9, 73. membr. 4, art. 1. Scholz beweist aus den Werken des großen Petavius, daß er keineswegs, wie ihm Liebermann Institut. theol. vorwirft, (lib. v. de Gratia. Pars. 1. cap. 1. §. 2. 9. 2.), behaupte, die heiligmachende Gnade sei selbst die Person des heiligen Geistes, sondern er rede nur davon, ob nicht außer der Gabe der Gnade und Liebe eine besondere Verbindung zwischen dem Menschen und dem hl. Geiste eintrete, und suche gerade im Werke de trin. lib. VIII. cp. IV zu zeigen, wie sich die heiligmachende Gnade vom hl. Geiste unterscheide und seine Einwohnung herbeiführe, keineswegs aber leugne er dieselbe. Denn dem Peter Lombardus wirft gerade Petavius dieses als einen Irrthum vor (vehementer errat) und sagt: „Beides werde uns zu Theil, sowohl der hl. Geist, welcher Kinder Gottes macht, so daß, wenn uns keine „erschaffene Gnade" eingegossen würde, er durch seine Wesenheit allein uns zu angenommenen Kindern macht, als auch der Zustand der Liebe oder der Gnade, welche ein gewisses Band ist, wodurch des heiligen Geistes Wesenheit mit unsren Seelen verbunden wird". Aus gleicher Ursache fehle daher auch Peronne, wenn er dasselbe gegen Petavius und Thomassius behauptet, während Letzterer ebenfalls de incarnat. Verbi. lib. 6. cp. 11. Nr. 1. cp. 12. Nr. 1 den hl. Geist als die höchste Gabe unter allen bezeichnet, und wenn er daselbst die Liebe als höchste Gabe mit dem hl. Geiste gleichsetzt, doch dieß so versteht, quod nihil

obstrepit vulgatissimae doctrinae de creatis habitibus actibusque charitatis. Denn man sieht daraus, daß er den hl. Geist die unerschaffene Liebe, dessen Gnaden aber die erschaffene nennt. Petavius spricht sogar, wie man sich diese Einwohnung im Geiste zu denken habe, nämlich wie die Form an der Materie, da er uns πνευματικους mache, oder wie eine Kraft in den Organen z. B. die Sehkraft im Auge, oder wie die Kunst im Künstler, oder wie die Eigenschaft an einem Körper z. B. Wärme, oder wie das Ganze im Theile, da wir durch den hl. Geist unter einander als Glieder verbunden würden, oder wie die Vernunft in der Seele oder wie der Gedanke und das Wort sich zur Seele verhalten. Er behauptet ganz im biblischen und kirchlichen Sinne, der hl. Geist schließe sich (applicari) an die Seelen der Gerechten und wohne in ihnen οὐσιωδῶς und nennt dieß ein relatives Innensein (inextantia) des hl. Geistes in den Kindern Gottes, indem er sagt: „Die Materie z. B., welche einer Gestaltung unterliegt und von ihr ergriffen wird, ist selbst nicht die Gestalt, sondern hat sie, wodurch eine „σχεσις" entsteht. Ebenso haben die Heiligen in sich wohnen den hl. Geist, als Gestaltung (formam), wodurch sie geistig werden, aber selbst der Geist nicht sind." De trin. lib. 8. cp. 7. Nr. 13. Insbesondere normirt er die Aussprüche der hl. Väter l. c. cp. 6. Nr. 6—9 dahin: „Die Verbindung des hl. Geistes mit den Seelen der Gerechten oder der Stand der Annahme an Kindesstatt komme zwar dem gemeinsamen Wesen der drei göttlichen Personen zu, jedoch insofern, als der hl. Geist als Person oder Hypostasis subsistire, so daß eine gewisse Art und Weise vorhanden sei, wodurch sich die Person des hl. Geistes an die Seelen der Heiligen anschließe, wie sie den übrigen göttlichen Personen auf dieselbe Weise nicht zukomme." S. Scholz. S. 69. Er getraut sich diese Behauptung darauf zu stützen, daß dem hl. Geiste als eine Eigenthümlichkeit zugeschrieben werde, daß er eine Gabe sei, daß diese „donabilitas" oder das „donari posse" nicht einer anderen göttlichen Person zukomme. „Unmaasgeblicher Weise" giebt auch Hr. Dr. Scholz „in dieser schwierigen und von den Gelehrten noch nicht hinreichend erörterten Frage" seine Meinung S. 70 dahin ab: „Die dem hl. Geiste von der Schrift und den hl. Vätern zugeschriebene Einwohnung scheine dahin erklärt werden zu müssen, daß dem hl. Geiste nach der ihm eigenen

Ausgehensweise das Gesandt- und Geschenktwerden vor den übrigen Personen zukomme und zwar so, daß diese Sendung und Schenkung nach Außen die zeitliche Begründung und gleichsam die Ausdehnung jenes ewigen Ausgehens sei." Zugleich will er nicht leugnen, daß die Einwohnung auch den übrigen Personen zukomme, weil die ganze Gottheit innewohnt, aber nur von der besonderen Art wollte er reden, in welcher sie dem hl. Geiste zugeschrieben wird, und meint dem Worte des hl. Cyrillus beipflichten zu müssen, da er sagt: „Daß durch den hl. Geist und in ihm der Vater und Sohn mit uns sei und in uns wohne." lib. 7 ad Herm. Graeciae Ortho doxae Tom. secund. a Leone Allatio. ed Rom. 1659.

Gehen wir von diesem Zeugnisse der Schule zu den hl. Vätern über, so haben wir schon erwähnt, wie Cyrillus l. 5. Comment. in Joan. bemerkt, daß im A. T. kein Prophet Tempel Gottes geheißen, daß sie nur vom hl. Geist erleuchtet worden, daß dagegen in den Gläubigen des Herrn der hl. Geist wohne (κατοικεῖν καὶ ἐναυλίζεσθαι). Der hl. Augustin in Serm. 185 de tempore Pentecostes schreibt ebenso: „An diesem Tage fiel der hl. Geist über die für ihn zubereiteten Tempel seiner Apostel wie ein Regenguß der Heiligung, nunmehr nicht zum vorübergehenden Besuche, sondern als immerwährender Tröster und ewiger Einwohner (cohabitator). Denn wie er gesagt hatte von sich selber zu seinen Aposteln: Siehe ich bin mit euch alle Tage bis ans Ende der Welt, ebenso sprach er vom hl. Geiste: „Der Vater wird euch den Tröster geben, welcher ewig mit euch sein wird."" Er war also von diesem Tage an bei seinen Gläubigen nicht blos mehr mittelst der Gnade seiner Heimsuchung und Wirksamkeit, sondern mittelst der Gegenwart seiner Majestät selber, und es floß in diese Gefäße nicht der Geruch (seines) Balsams, sondern selbst die Wesenheit seiner hl. Salbung." Cyrillus sagt ferner von den Worten: Nehmet hin den hl. Geist, lib. de sancta et consubstant. Trinit. Dial. 7: „Nicht der Gnade, sondern eben des Einen hl. Geistes sind die Apostel durch diesen Anhauch des hl. Geistes theilhaftig geworden". Der heilige Hieronymus übersetzte das Werk des Didymus de spir. sancto, worin man unter anderem auch liest, „daß die Apostel nach ihrer Zerstreuung in die Welt in weiten Räumen von einander getrennt waren, es war aber in ihnen

der hl. Geist als Einwohner, der ein unbegrenztes Wesen hat, während die Natur der Engel nicht zuläßt, daß sie zugleich in allen Theilen der Welt zugegen sein können". Auch Origenes περὶ ἀρχῶν lib. 1. cp. 1 giebt sich die Mühe, zu erörtern, der hl. Geist sei nicht wie ein Körper, der getheilt werden könne; wenn er also auch wesentlich uns geschenkt würde, so bekäme jeder darum doch nicht einen Theil von ihm, es sei damit so wie mit einer Kunst, die darum, daß sie viele erlernten, nicht zerrissen und getheilt werde; gleichwohl folge daraus nicht, daß der hl. Geist ein abstraktes Wesen sei, wie etwa eine Wissenschaft, z. B. die Medizin, sondern er sei eine geistige Subsistenz und bestehe und existire für sich." So lehren nun diese, so alle anderen hl. Väter und sie setzen natürlich diese Wahrheit als unzweifelhaft voraus.

Es fragt sich nun für unsren Zweck, ob diese Einwohnung Gottes des heiligen Geistes eine Analogie mit dem a. T. habe und wie weit man in dieser Sache mit Sicherheit vorgehen könne. Wir antworten nun unmaasgeblich. Jedenfalls hat auch diese Einwohnung ihre Analogie in der alttestamentlichen Hütte, der hl. Paulus bringt selbst diese Beziehung in Vergleich II. Cor. 6, 16. Es bürgt dafür eben der Namen selber, der Ausdruck: Tempel und Haus Gottes, der vom alten Heiligthum auf die Sprache des neuen Testaments überging. Nur darin müssen wir uns auf ein Näheres einlassen, ob das alttestamentliche Vorbild auch im Einzelnen seine Berechtigung habe, ob die Theile des alten Heiligthums ebenfalls eine Analogie gestatten. In dieser Hinsicht glaube ich nun auf folgende Punkte verweisen zu müssen. Erstens zerfällt das Heiligthum im A. B. nicht in jeder Hinsicht, wie man gewöhnlich annimmt, nur in zwei Theile. Diese Eintheilung hat nur insofern ihre Richtigkeit, als man Gottes Wohnung gegenüber dem Vorhofe als dem Gebetsplatze des Volkes auffaßt. Allein anders muß man eintheilen, sobald man dasselbe blos von Seite G o t t e s anschaut. In dieser Hinsicht haben wir eine dreifache Stätte der göttlichen Offenbarung. Wir finden im Vorhofe den Brandopferaltar mit dem Priester-Becken als einen gemeinsamen Ort g ö t t l i c h e r Gegenwart; er trug das vom Himmel gekommene Feuer. An den Vorhof reiht sich dann die bedeckte Wohnung mit ihren zwei Kammern, dem Heiligen und Allerheiligsten; sonach haben

wir im Grunde an der Hütte von Seite Gottes drei Stellen zu unterscheiden, eine sichtbare und zwei unsichtbare. Zweitens zeigt sich auch ohne eine besondere Auseinandersetzung, wie das Allerheiligste dem verborgenen Wesen des Vaters oder dem Principe der göttlichen Substanz entspreche, es folgt aus dem Verhältnisse des Vaters zu dem Sohne und hl. Geiste, daß von ihm alle Offenbarung ausgeht, wie im Allerheiligsten vom Spruch- oder Gnadenthrone, und daß in ihm das Gesetz oder der Wille liegt, den uns der Sohn geoffenbart u. s. f. Deßgleichen hat das Heilige viele Aehnlichkeit mit der Person und der Wirksamkeit des hl. Geistes. Der siebenarmige Leuchter gilt jedenfalls als charakteristisches Abbild seines Wirkens, sowie nicht minder der Rauch und Opferduft auf dem Rauchaltar, da im Hebräischen der Odem Gottes oder der hl. Geist (ruach) gleichen Namen hat mit dem Odem des Opfers. Er ist ohnehin der Geist aller Andacht und des Gebetes. Was sodann den Schaubrottisch betrifft, so erscheint er als Tisch des göttlichen Lebens und Segens und weiset auf das spiraculum vitae gen. 7, 7 für den Leib hin, wie der Rauchaltar für das geistige Leben, wobei das Wirken des hl. Geistes da wie dort nicht ausgeschlossen werden kann. Das Leben ist dem Menschen ja einst von Gott durch seinen Odem zugekommen; er heißt auch spiritus vivificans im Symbolum und in der hl. Schrift der Geist des Lebens und durch ihn erfolgt die Wiedergeburt; vergl. Gen. 1, 26 und 27. 2, 7. Vergl. auch Scholz de inhab. Sp. s. S. 46—50. Da übrigens der Geist nicht ohne den Sohn wirket, so ruht sein Odem auf dem Altare, dem Bilde Christi, sowie auch im Weihrauchopfer auf den Schaubroden, die zugleich auf Christus als das Brod des Lebens verweisen.

Was sodann den Vorhof betrifft, so besitzt dieser ohnehin zu Christus jedenfalls die unzweifelhafteste Beziehung. In ihm erschien ja Gott auf Erden und wandelte unter den Menschenkindern; er ward das Opfer der Versöhnung und bleibt ewiglich bei seiner sichtbaren Kirche. Christus ist darum Altar, Opfer und Priester.

Fassen wir nun zweitens die biblischen Stellen über die Einwohnung Gottes im Menschen zusammen und verfahren wir ohne gewaltsame Beziehung des Textes auf irgend eine der drei göttlichen Personen, dann zeigt sich, wie genau wir hierin eine

biblische Analogie erweisen und mit dem Urtheile der Schule übereinstimmend stützen können. Nach dem Worte des Herrn wohnt uns auch der Vater inne; denn es heißt Joh. 14, 23: „Wenn jemand mich liebt und mein Wort hält, so liebt ihn auch mein Vater, und wir werden zu ihm kommen und bei ihm Wohnung machen.“ Man kann dieß durchaus nicht von der allgemeinen Art der göttlichen Gegenwart verstehen, wie sie in allen Dingen sich wirksam zeigt, man ist genöthigt an eine übernatürliche Gemeinschaft zwischen Gott und den Gerechten zu denken, denn das Versprechen des Herrn schließt sich hier nicht an das natürliche Dasein, sondern an das bedingte Verhältniß der Liebe zu Gott an. Es redet der Heiland in diesen schönen Worten so, wie auch Johannes schreibt: „Gott ist die Liebe, und wer in der Liebe bleibt, bleibt in Gott und Gott in ihm“; nur sprechen diese Worte deutlicher für unseren Beweis, weil die Liebe zu Gott darnach nicht schon nach ihrem Wesen Gottes Gegenwart nothwendig in sich hat, sondern weil das Kommen und Wohnen des Vaters deutlich ausgeschieden und ihr zum Lohne als freies Ergebniß göttlicher Gnade und Liebe erfolgt. Bemerkenswerth bleibt aber diese Rede des Herrn, weil in ihr die Gegenwart des hl. Geistes keine Erwähnung findet und sohin die vielen Zeugnisse für das Innewohnen des hl. Geistes an diesen Worten eine Erweiterung des göttlichen Einwohnens erfahren. Es liegt darin vielleicht der Beweis, daß es nicht ausreicht, zu behaupten, Gott, also der Vater, wohne nur durch und in dem hl. Geiste in unsren Herzen, wie einige den Schluß machten, sondern es folgt daraus, daß auch der hl. Geist durch und in dem Vater uns einwohne; er folgt daraus, daß, wenn die Thesis richtig ist, Spiritui sancto inhabitatio est propria, auch die andere zu Recht bestehe: Patri et Filio est inhabitatio propria. „Niemals könnte nämlich dem Vater und Sohne die Einwohnung zugeschrieben werden“, sagt Hr. Scholz selber, wenn sie dem hl. Geiste **allein** mit Ausschließung des Vaters und Sohnes eigen wäre.“ Er schöpft diesen Schluß, wie das ganze Resultat seiner Dissertation aus Petavius de trinitate und sagt daher, diese Einwohnung des Vaters und Sohnes sei, wie die des hl. Geistes nach der Sprache der Väter wesentlich statthabe, S. 61, auch ein wesentliches (οὐσιωδῶς) Wohnen, das Wesen des Vaters und Sohnes sei

ja einerlei mit dem des hl. Geistes, es sei sohin eine solche wesentliche Einwohnnng allen drei Personen zuzuschreiben. Es scheint aber vielleicht unrichtig, wenn Hr. Scholz hiebei die Einwohnung auf das Wesen Gottes bezieht und mit Petavius die Person des Vaters und Sohnes als solche erst mittelbar durch den hl. Geist und seine Person stattfinden läßt. Jesus sagt ja nicht: Wenn jemand mein Wort hält und mich liebt, so wird ihn Gott lieben und in ihm Wohnung nehmen, sondern er bezeichnet die göttlichen Personen des Vaters und Sohnes als Gastfreunde heiliger Seelen. Und so wenig eine hypostatische Vereinigung der Gerechten mit dem hl. Geiste stattfindet, wenn dieser nach seiner persönlichen Gegenwart sich mit unseren Seelen in Gemeinschaft setzt, ebenso wenig wird diese Gemeinschaft hypostatisch, wenn Christus in uns einkehrt und der Vater. Es wäre wohl ein falscher Grundsatz, wenn man sagen wollte, der Vater und der Sohn könnten nicht auch als Personen uns einwohnen und sich uns offenbaren, sie wohnten uns nur insofern inne, als das Wesen des hl. Geistes eines und dasselbe sei mit ihrem Wesen. Nein, die Person Christi, der Sohn Gottes wohnt uns schon durch die mystische Vereinigung in der hl. Kommunion inne; der Herr sagt ja, wer ihn genieße, der bleibe in ihm und er bleibe in uns. Dieses Bleiben und Leben durch ihn, wie er durch den Vater lebe Joh. 6, 58, kann sich ja auf Christi Fleisch und Blut als bloßen Stoff nicht beziehen, der Herr sagt nämlich, das Fleisch nütze nichts, der Geist gebe das Leben, V. 64, er bezieht sohin diese Vereinigung mit ihm auf das göttliche Lebensprincip seiner Person, auf seine göttliche Natur als Träger in der menschlichen, und insofern konnten wohl auch die ersten Christen jeden Communikanten als „χριστοφορος“ begrüßen und ehren. Der hl. Geist bleibt immerhin derjenige, den Gott zu uns sendet als Geschenk, es kann ihm eine Mittheilung zukommen, wie den anderen Personen Gottes als solchen nicht eigen ist, er kann vorzugsweise „donum fidelium“ heißen und immerhin wird jeder dem Worte des heil. Augustinus beipflichten, da er schreibt (de fide et Symb. cp. 9): „Man lehrt, daß er Gottes Gabe sei, so daß wir glauben, Gott schenke (in ihm) keine geringere Gabe, als er selbst ist.“ Ebenso ist es wahr, was derselbe Vater sagt: „Er ging nicht quomodo natus, sed quomodo datus“ aus Gott hervor und „heißt

darum nicht Sohn"; lib. 5 de trin. cp. 14, 15, und cp. 16 heißt es weiter: „weil der hl. Geist vom Ewigen ausging (ut esset donabile), daß er verschenkbar sei, so war er schon eine Gabe, ehe jemand da war, dem er gegeben wurde; denn ein anderes ist es, wenn man etwas nennt donum (Gabe) und ein anderes, wenn man etwas nennt donatum (gegeben)." Aber daraus kann nicht folgen, daß auch der Vater und Sohn in uns als Personen nicht wohnen könnten und daß nicht jede Person in der ihr eigenthümlichen Weise mit uns sich verbinde, daß, wie der hl. Geist sich als Gabe des Vaters und Sohnes ausschenkt, der Vater uns als Geber und Quell aller Gnade und der Sohn als Ursache des Gebens oder als Mittler uns innewohne. Stimmt doch damit auch die Eintheilung des alten Heiligthums zusammen. Denn obgleich die ganze Hütte in allen Theilen eine Mittheilung Gottes an sein Volk oder die Hausgenossen Gottes ist, so erscheint das Allerheiligste im Sühnthron der Gnade zugleich mit dem Geber aller Gnade, denn der Thron kann ja nicht getrennt gedacht werden von demjenigen, der auf ihm thront. War doch dieser Thron auch sein Spruchthron und redete Gott darin zu Moses, wie er im Gewissen seine Stimme an alle Menschen ergehen läßt. Und bedenkt man noch den Umstand, daß nämlich der Begriff der Capporeth nur die Sühne der Menschen durch Gott ausdrückt, weil capper nie heißt, Gottes Zorn besänftigen, sondern vielmehr nur den Sünder heilen und rechtfertigen, siehe Bähr's Symb. II. S. 204, bedenkt man ferner, daß der Begriff Barmherzigkeit, mit welcher Christus das Sühngeräthe umschreibt, nach der hebr. Sprache im Worte rachamim oder Schoos, Eingeweide und dann Mitleid uns auf Gott als Quelle alles heiligen Lebens führt, so sieht jedermann leicht ein, daß das Allerheiligste, das einerseits für die Heiligen des Herrn die höchsten Güter darbietet, auch den Urquell aller Gabe umfaßte, daß es die Wohnung des Vaters aller Barmherzigkeit und zugleich die Stätte seines Segens war. Und dieser Wohnstätte des Vaters steht nun beim einzelnen Gläubigen auch der innere Herzenstempel in der höchsten Vollendung gegenüber, wenn jemand Gott liebt und seine Gebote hält. Das Herz des Menschen gleicht dann der Bundeslade mit dem Zeugnisse des Bundes. Die Kindschaft Gottes ist dann zum Vollalter nach dem Maase Christi des Sohnes Gottes ge-

reift. Solchen Seelen offenbart sich der Herr in unmittelbarer Nähe. Die Wiedergeburt im hl. Geiste durch die Barmherzigkeit des Vaters in den Verdiensten Christi hat ihr Ziel erreicht in der höchsten Stufe der Einigung mit Gott, wir ruhen auf oder in dem Schooße des Vaters; hier steht man im 3. Himmel.

Was den Geisttempel oder das Heilige in uns betrifft, so haben wir gehört, daß der Geist vom Vater und Sohne als Geschenk gegeben werde. Nun haben wir schon gehört, daß auch das Heiligthum an dieser Stelle mit dem Wesen des heil. Geistes überhaupt zusammentreffe und es erübrigt nur noch, diesen neuen Begriff sowie das Verhältniß der Geräthe im Heiligen und dessen Beziehung zum Allerheiligsten sowie die Umschreibung des Heiligen in den Seligkeiten in Betracht zu nehmen. Daß das Heilige lauter Gaben im eigentlichen Sinne enthalte, sieht jeder ein. Eine Opfergabe war das Oel, das hier zur Lampe diente und dessen Darbringung sonst an die unblutigen Opfer sich anschloß. Ein Opfer waren die Schaubrode, die Brode des Lebens, ein Opfer war der süße Weihrauchduft, der die Hütte mit Süßigkeit erfüllte. Dieser Charakter muß doch gewiß auffallen, da die Geräthe im Allerheiligsten zwar auch ursprünglich von Gaben des Volkes entstanden, nach ihrer Natur aber durchaus nicht als Träger von Gaben erscheinen. Die Cherubim sowie der Thron Gottes und sein Zeugniß haben nicht das Mindeste mit dem Charakter eines Opfers gemein. Nun sind aber die Geräthe der Hütte nur Träger der göttlichen Güter für die wahren Diener Gottes und da das Heilige Wohnung Gottes ist, wie sie auch mit dem Allerheiligsten zusammen diesen Namen trägt, so folgt denn daraus, daß wir im Heiligen wirklich den Tempel des Geistes in nächster Beziehung anerkennen müssen, die Wohnstätte des Geistes und seiner Gaben an uns. Zugleich erscheint der hl. Geist auch als Gabe des Vaters, da das Allerheiligste als Mittelpunkt des ganzen Heiligthums aufzufassen ist und Gott von der Kapporeth herab mit Israel redete und alle Gaben vermittelt, Gaben annimmt und als seine Gaben für uns dann schenket. Nicht minder erscheint das Heilige als Tempel des hl. Geistes nach der Darstellung in den Seligkeiten, da der Geist als einwohnender Tröster unseren Herzen sagt, wir seien Kinder Gottes, wir sollten in unserer Betrübniß nicht verzweifeln, er, der Lebendigmacher, segnet uns als Kinder Gottes

mit der Erbschaft des Brodes der Kinder und uns sättigend mit der Süßigkeit im Gebete und Worte der Wahrheit und guter Werke läßt er uns auf dem Altare seiner Gebete rufen: Abba, Vater. Uebrigens tröstet er nicht blos im Leiden, sondern als siebenfaches Licht seiner Kirche ertheilt er das Oel der Salbung, wie es Isaias der Prophet cap. XI beschreibt, im Reiche der Gnade über Alle, und zwar zuerst durch sich selbst und dann mittelst seiner Gaben. Wenn jedoch jemand glauben sollte, als ob die Hütte nur das jenseitige, himmlische Zusammenwohnen mit Gott andeutete, so wird diese Einwendung für die Wohnstätte des Vaters und Geistes leicht durch den Gedanken beseitigt, daß das jenseitige Leben schon hinnieden beginne und Gottes himmlische Wohnung in der Mitte von Israel auch schon für die Tage der irdischen Pilgerschaft ihre Bedeutung hatte. Will man ferner einwenden, daß die Hütte des Herrn eben in Folge der Zelteinrichtungen in Kammern getheilt war, daß sohin die Abtheilungen derselben nicht in symbolische Beziehung zum Wesen Gottes betrachtet werden könnten, so vergißt man, daß es eben Gott gefiel, seiner Wohnung die Zeltform zu geben, um so an dieser menschlichen Bauform uns das Göttliche zu enthüllen und zu versinnlichen. Wir können also unbedingt dabei stehen bleiben, daß wir in der Einwohnung des Vaters und heil. Geistes in uns oder in ihrer inneren, geistigen oder verborgenen Gnadenverbindung einen Herzenstempel Gottes bei den Christen finden, der sein Heiliges und Allerheiligstes hat, wie es dem alten Heiligthum eigen war.

Auch ein Tempel Christi sind wir und zwar, wie wir sagten, sowohl rücksichtlich des hl. Altarsakramentes und der Gemeinschaft mit dem Leibe und Blute des Herrn, als wie vermöge der gläubigen Aufnahme seiner Lehre im Herzen und seiner Liebe insgemein.

Daß Christus in uns wohnen wolle vermöge seiner Liebe zu uns, das zeigt er nicht nur in seinen Reden beim letzten Abendmahl, sondern in vielen anderen Stellen kurz vor seinem Hingange in den Tod z. B. in den Worten: „Bleibet in mir, wie ich in euch" Joh. 15, 4 und vor seinem Eingange zum Vater: „Sehet ich bin alle Tage bei euch bis an Ende der Welt." Insbesondere vergleicht er seine Gegenwart bei den Gläubigen auch einmal mit dem Wohnen Gottes in der Mitte des Tempels,

wenn er, in Analogie zu den rabbinischen Sprüchen von der Schechinah beim Studium der Thorah, vergl. die Commentare, von Gebetsversammmlungen spricht: „Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, bin ich mitten unter ihnen.“ Auch sagt der Herr (Offenb. 3, 20): „Siehe ich stehe vor der Thüre und klopfe; wenn jemand meine Stimme hört und mir öffnet die Thüre, so werde ich zu ihm eintreten und mit ihm speisen und er mit mir.“ In dieser letzten Stelle wird ohne Widerrede die Gemeinschaft des Herrn mit den Seinigen gleich einem Zusammenwohnen aufgefaßt und die Einwohnung in unsren Seelen dem Sohne Gottes allein zugeschrieben, wie sie in anderen Stellen dem hl. Geiste oder dem Vater und Sohne zugleich Joh. 14, 23 zugeschrieben wird.

Wenn nun nach diesen Zeugnissen auch die Person des Sohnes Gottes in uns seine Wohnung nimmt, so können wir diese Erscheinung mit der Gegenwart Gottes außer der Hütte, oder mit dem Brandopferaltar und dem Becken im Vorhofe des alten Tempels vergleichen. Christus heißt ohnehin ebenso häufig bei den Vätern die Weisheit Gottes, als der hl. Geist dessen Geschenk. Z. B. redet der hl. Augustin im Buche de fide et Symb. cp. 9 geradezu vom Vater und seiner Weisheit und dem göttlichen Geschenke.“ Dieß kommt aber daher, daß die hl. Schrift öfters von der Weisheit, wie von einer göttlichen Person und insbesondere von deren Erscheinen auf Erden spricht, z. B. Sprichw. 8, 22. 31 u. 9, 1, wo es heißt, daß sie der Herr im Anfang seiner Wege, ehe er etwas schuf, vom Anbeginn gehabt habe, daß es ihre Lust sei, unter den Menschenkindern zu wandeln; deßgleichen Weisheit 9, 9 u. 10, wo man liest, daß sie bei Gott sei und zugegen war, als er den Erdkreis bildete, und wo Salomon zum Herrn betet: Sende sie herab von deinem hl. Himmel und von dem Throne deiner Hoheit, daß sie bei mir sei und mit mir arbeite“. Noch deutlicher spricht davon Jesus Sirach, da er mit deutlicher Beziehung auf das jüdische Heiligthum sagt: „Die Weisheit rühmt sich in Mitte des Volkes, sie eröffnet ihren Mund in der Gemeine des Allerhöchsten, vor dem Angesichte seiner Heerschaaren und spricht: Ich bin aus dem Munde des Allerhöchsten hervorgegangen. — Ich sah mich um (auf dem ganzen Erdkreis), wo ich wohnen möchte, da wollte ich bleiben unter dem Erbe des Herrn. Da gebot mir der

Schöpfer aller Dinge, der mich hervorbrachte und mir eine Hütte anwies: In Jakob sollst du wohnen und in Israel dein Erbe haben und so bekam ich eine feste Wohnung auf Sion, in der hl. Stadt einen Ruheort und so herrschte ich zu Jerusalem; ich faßte Wurzel bei einem ehrenhaften Volke, bei dem Antheile meines Gottes, der sein Erbe ist, in der vollen Gemeinde der Heiligen ist mein Aufenthalt." Der Brandopferaltar vertritt nun jedenfalls die Stelle Gottes, des in der Hütte Wohnenden; er war der sichtbare Ort göttlicher Erscheinung. Schon insofern entspricht er dem Zwecke der Sendung Christi, da der Herr zunächst Gottes persönliche Gegenwart unter den Menschen erfüllte und also im Vorhofe beim Volke unmittelbar in Zeichen und Gnaden verweilte. Noch mehr entspricht die Bedeutung dieses Platzes dem Sohne Gottes, weil daselbst das als Weisheit schaffende Wort des Herrn verkündigt ward, dessen Urheber in der Fülle der Zeit Mensch ward und unter uns wohnte. Noch näher entspricht dieser Theil des Heiligthums mit Rücksicht auf die heil. Opfer dem Eingebornen Gottes, da dieser das Opfer für sein Volk werden sollte und geworden ist; Christus vermittelte auch die Versöhnung vom Vater, wie der Vorhofaltar von der Kapporeth aus. Im Vorhofe bluteten die Opfer und dort wurden die Opfermahlzeiten zubereitet. Es entspricht ihm dieser Theil auch dadurch, daß hier die sichtbare Schöpfung von Erde und Wasser vor der Wohnung des Himmels im sogenannten „Altare von Erde" und im „ehernen Meere" oder Becken vertreten war und Gottes Weisheit sich nach obigen Stellen an diesen Geschöpfen in Zeichen darstellte, wie sie sich persönlich in Christo offenbarte. Wenn wir daher Christi Lehre oder die Geheimnisse seines Leibes und Blutes in unsre Herzen aufnehmen, so wird in der That unsre Seele die Wohnstätte Christi, wie sie durch die Heiligung auch zugleich die Wohnung des hl. Geistes und unsres himmlischen Vaters wird. Nicht blos wohnt also Gott in uns nach seinem den drei Personen gemeinsamen Wesen, wie die hl. Schrift und alle Theologen zugestehen, s. Scholz S. 61 und 71, sondern es findet in uns ἐνύπαρξις (oder auch ἐναυλισμός, ἐνοίκησις genannt) nach den 3 Personen Gottes statt. Und wenn der hl. Thomas und natürlich alle andren Gottesgelehrten schreiben (Thom. Sum. I. quae. 43 art. 5), die Schenkung der heiligmachenden Gnade

und ihrer Gaben komme der ganzen Dreifaltigkeit zu, obgleich sie durch Antomasie dem hl. Geiste beigeschrieben wird, und es sei der Grund dieser, weil alle Handlungen Gottes nach Außen den drei göttlichen Personen nicht fremd seien, so gefällt es Gott auch, seine Persönlichkeiten in gewissen Erscheinungen zu offenbaren und hat hiezu in der Einrichtung des alten Heiligthums nicht blos ein Bild seines dreieinigen Wesens, sondern auch ein Bild von jenem Herzenstempel gegeben, der seine Gnade in dem Reiche Christi bei den Gläubigen im Innern des Menschen errichten wollte und wirklich zubereitete. Nicht ohne alle Realität spricht man daher vom Herzen der Heiligen als einer Bundeslade Gottes, oder von dem Altare der Andacht in der Seele oder von der Mittheilung des hl. Geistes und seiner sieben Gaben an die Gefirmten und drgl. Was einst im Tempel nach dem Raume abgegrenzt und in körperlichen Geräthen versinnlicht war, wird an dem Gläubigen geistig von Gott und seiner Gnade aufgeführt, sobald die Kirche Hand anlegt, in uns den Tempel Gottes aufzubauen und zu erhalten und bei geschehenen Entweihungen zu erneuern sowie das Licht des Geistes zu nähren, das ewige Opfer täglich im Leben geistig mit Christus fortzufeiern und durch die Lehre das Gesetz des Herrn ins Gedächtniß zu rufen, das im N. B. in die Seele gelegt wird und auf die Tafeln des Herzens geschrieben steht, wie Hebr. 10, 16. 8, 10 der hl. Apostel Paulus und der Prophet Jeremias 31, 33 sagt. Wo der Herr sein Gesetz hinlegt, da steht sein Thron und sein Heiligthum, weil sich ja auch im a. B. um die Lade des Gesetzes der ganze Tempelbau anschloß als um den Mittelpunkt. Wie die ganze Kirche das Haus Gottes darstellt, so auch jeder einzelne Christ; das Reich Gottes ist eben ein Aeußeres und auch ein Inneres; es ist in euch, sagte daher auch einst der Herr in diesem Sinne. In den Seligpreisungen bestehen daher die beiden Verheißungen, welche das ganze Himmelreich in sich fassen, nach der sichtbaren Bestimmung des Vorhofs für das Volk Gottes in der Zeit und Gegenwart nicht in einem zukünftigen und werdenden, sondern in einem hienieden schon nothwendigen Besitze, nämlich in der Gemeinschaft mit dem Reiche Christi auf Erden (ihnen ist das Himmelreich). Diese Gemeinschaft muß der inneren Einwohnung des hl. Geistes und des Vaters vorausgehen, weßhalb die Einwohnung dieser in

der kommenden Zeit, die Gemeinschaft mit Christi Reich aber zuerst in der gegenwärtigen Zeit stattfindet. Dieser Bedeutung entsprach auch der Brandopferaltar und das Becken. Beide standen vor und nächst dem Eingang zum Zelte; sie bildeten die Himmels-Thüre zum bedeckten Zelte, über beide hinaus lag erst die eigentliche Wohnung. Christus ist es, der sich einst auch die Thüre nennt, durch den man eintritt ins Reich Gottes, und gerettet wird, durch den man aus- und eingeht und Weide für die Seele findet. Der Altar ist der Ort, wo er sein Leben für seine Schafe läßt, um allen den Zutritt zum Vater zu vermitteln und uns das Leben im Uebermaaße zu schenken. Und wie er die Thüre darstellt vor Gottes Tempel, so steht er an der Thüre unsrer Herzen, und bittet um Einlaß, damit er so in das Haus Gottes in der Seele trete und es einweihe und heilige und zu einem wahren Hause der Heiligung umwandle. Nicht unrecht dachte daher Leonidas, der Vater des berühmten Origenes, als er nach der Taufe seines Kindes sich zu ihm beugte, es auf die Brust küßte und sprach: „Sei mir gegrüßt, du Heiligthum der hl. Dreifaltigkeit.“ Denn außerdem, daß wir in Gott leben, uns bewegen und sind vermöge der allgemeinen Allgegenwart Gottes, beginnt durch die hl. Taufe in dem Christen in Folge der Wiedergeburt und Erneuerung des hl. Geistes auch eine übernatürliche Einwohnung Gottes in der Seele, deren Erhaltung durch Christus gepflegt, durch Mittheilung und Erleuchtung des Geistes gebessert und deren Vollendung nach dem Willen des Vaters durch des Menschen Streben und Leben bedingt ist und sohin zur Aufgabe der Gemeinschaft mit Jesus Christus und seiner Kirche gehört; vergl. die ascet. Auslegung d. Seligk. I. Th.

§ 7. Anwendung des Begriffs von der Wohnung Gottes im a. B. auf Christus als Tempel Gottes. Die Hütte als Wohnung des dreieinigen Gottes.

Als Jesus einst die Käufer und Verkäufer aus dem Tempel getrieben hatte, so traten nach Joh. 2, 18 die Juden zu ihm und sagten: Welches Zeichen giebst du uns, daß du dieß thust? d. i. welches Wunderzeichen thust du, zu beweisen, daß du berechtigt warst, so im Heiligthum des Herrn frei zu schalten und in das Aufsichtsrecht der Tempelwächter einzugreifen? Darauf

erwiderte Jesus und sprach: „Brechet diesen Tempel ab und in drei Tagen werde ich ihn wieder aufbauen." Da sagten die Juden: „46 Jahre wurde an diesem Tempel gebaut und du willst ihn in drei Tagen wieder aufbauen." Der Apostel Johannes aber setzt zum Verständniß der Worte bei: „Er aber redete von dem Tempel seines Leibes, und als er von den Todten auferstanden war, erinnerten sich seine Schüler an diese Rede". Wenn wir nun unsere kleine Erörterung mit dieser Schriftstelle beginnen, so geschieht es, wie jeder einsieht, aus guten Gründen. Nicht nur nennt Christus hier selber seinen Leib einen Tempel Gottes, sondern es geschieht dieß im Gegensatze zum alten Heiligthume, so daß hiedurch von selbst die Aufmerksamkeit von einem Punkte auf den anderen geleitet wird, Da nun zu einem Tempel, wie wir in der vorherigen Erörterung bemerkten und hier wiederholen, die Einwohnung und wirkliche oder irgendwie wahrnehmbare Gegenwart Gottes gehört, so schreibt der hl. Paulus im gleichen Sinne, daß in Christus „alle Fülle der Gottheit leibhaftig wohne", Coloss. 2, 9 und bemerken die Ausleger hiebei: „In ihm seien wie in einem Hause die ganze göttliche Herrlichkeit, alle Majestät des göttlichen Wesens, alle göttlichen Eigenschaften leibhaftig d. i. ganz eigentlich, im buchstäblichen Sinne der Wortes niedergelegt, also nicht etwa nach der Art, wie Gott in dem frommen Menschen, in den Heiligen oder dort im Himmel in den Engeln wohnt", vergl. Alliol. zu der St. Dieser Wahrheit entspricht deßhalb die Lehre der Kirche von der hypostatischen Vereinigung des Sohnes Gottes mit dem Menschensohne, eine Vereinigung, nach welcher die Eigenthümlichkeiten der göttlichen und menschlichen Natur Christi in gegenseitige Gemeinschaft getreten sind (communicatio idiomatum oder proprietatum), eine Vereinigung, nach welcher der Menschensohn z. B. auch allmächtig, allwissend und der Gottessohn leidensfähig heißet. Diese Verbindung ist wohl zu unterscheiden von jeder anderen, wird daher auch besonders als „assumptio humanitatis in Deum" (Symb. Athan.) genannt und ist sohin inniger, als z. B. die Einwohnung Gottes in heiligen Seelen, die nicht instar termini substantialis sich äußert, sondern nach den Theologen nur instar formae wirket, deßhalb auch von den Vätern (siehe bei Scholz de inhabit. Sp. s. und Ignatii Exercit. Westhof. Münster 1846 S. 435. dies octava)

öfter mit dem Durchglühen des Eisens vom Feuer, der Luft vom Lichte und des Krystalles von den Sonnenstrahlen oder eines Körpers vom Dufte des Balsams und in ähnlicher Weise verglichen wird und sohin keine gegenseitig vollkommene oder wesentliche Gemeinschaft mit sich bringt. Eine solche Vereinigung Gottes mit Jesus setzt natürlich voraus, daß unser Heiland einmal nach der allgemeinen Weise göttlicher Gegenwart, sodann in übernatürlicher Weise, wie heilige Seelen, dann aber auch auf eine noch besondere Weise, nämlich in Folge seiner göttlichen Natur und der Vereinigung des göttlichen Wortes oder Sohnes mit der Menschennatur ein Tempel Gottes genannt werden müsse. Zwar ist nicht der Vater Mensch geworden und auch nicht der hl. Geist, sondern nur der Eingeborne des Vaters, das Wort Gottes; nur der Sohn Gottes trat mit seiner Person in die volle Gemeinschaft mit der menschlichen Natur ein, indem er diese zu jener in sich aufnahm. Allein wenn schon die göttlichen Personen den heiligen Seelen und den Engeln im Himmel vermöge ihrer Liebe und Gnade zu ihren Geschöpfen einwohnen, so bringt es die sogenannte Wechseleinwohnung (circuminsessio, συμπερι-χώρησις) der göttlichen Personen mit sich, daß sie in gegenseitiger Immanenz stehen, das ist ineinander seien oder daß die drei Personen, die in der Wesenheit Eine Natur haben oder Eines sind, sich in lebendiger und seliger Wechselbeziehung befinden. Deßhalb sagte Jesus einst zum Apostel Philippus: „Wer mich sieht, der sieht auch den Vater. Wie sprichst du: Zeige uns den Vater? Glaubet ihr nicht, daß ich im Vater bin und der Vater in mir ist? Die Worte, die ich zu euch spreche, spreche ich nicht aus mir selbst. Der Vater, der in mir ist, thut selber die Werke.“ Joh. 14, 9, 10. Deßgleichen liest man auch bei Johannes, demjenigen Evangelisten, der überhaupt uns ins Innere des Herrn tiefere Blicke werfen läßt: „Glaubet, wenn nicht meinen Worten, doch den Werken, auf daß ihr erkennet, daß der Vater in mir ist und ich im Vater.“ Für dieses Ineinander-Sein und -Leben zeugen aber nicht blos Worte, sondern auch Thatsachen. Gleichwie nämlich die Verklärung des Herrn auf Tabor sein ihm innewohnendes göttliches Wesen überhaupt kundgab, so spricht für das Wechseleinwohnen und immanente Leben der göttlichen Personen insbesondere die Taufe Jesu. Der Vater erklärte ihn bei jenem

Augenblicke als seinen eingebornen Sohn, als Ziel seines Wohlgefallens und Liebens, als das Wort seiner Weisheit, dem Israel und alle Menschen Gehör schenken sollen. Noch deutlicher offenbart sich dieß hiebei aus der Erscheinung des heiligen Geistes in Gestalt einer Taube, die sich auf ihm niederließ. Diese Niederlassung wird besonders bei Johannes hervorgehoben; denn es heißt: „Johannes der Täufer bezeugte und sprach: Ich sah den Geist wie eine Taube vom Himmel steigen und er blieb auf ihm. — Und der mich gesandt hat, mit Wasser zu taufen, sprach zu mir: Ueber welchen du sehen wirst den Geist herabsteigen und auf ihm bleiben, dieser ist es, der mit dem hl. Geiste taufet", Joh. 1, 32 u. 33. Wir haben hier unbestrittener Weise eine Theophanie des Vaters und hl. Geistes vor uns, und es verweist uns hiebei der Ausdruck des Herabsteigens und Bleibens der Taube über Christus auf die Aehnlichkeit mit dem Begriffe des Wortes Schechinah d. i. der Niederlassung Gottes im alten Tempel. Von den Propheten liest man zwar auch, daß der hl. Geist sie von klein auf heiligte, Jer. 1; Luc. 1, 15, daß der Geist sie befiel, 1 Sam. 16, 13; Richt. 15, 14, daß die Hand des Herrn über sie kam, Ez. 8, 1, daß, wie es am häufigsten heißt, das Wort des Herrn an sie erging, z. B. Ezech. 7, 1 und sonst oft, dann Os. 1, 1. Joel 1, 1. Jon. 1, 1. Agg. 1, 1. Jer. 50, 1, 39, 15 u. s. w., daß sich ihnen der Himmel öffnete und sie darin Gesichte sahen Ez. 1, 1. Js. 6, 1, daß sie sahen in Träumen und Entzückungen Gesichte Dan. 7, 1. Abd. 1, 1. Jer. 24, 1. Js. 1, 1, auch heißen sie Männer des Geistes Os. 9, 7. Ja auch ein zeitweiliges Ruhen des Geistes auf ihnen wird von denselben gerühmt, insbesondere von den 70 Aeltesten, Num. 11, 17, 25 u. 26, wenn Gott sagt zu Moses: „Ich will ihnen geben von deinem Geiste" und es dann weiter heißt: „Der Herr kam herab in einer Wolke und nahm von dem Geiste, der in Moses war, und gab den 70 Männern. Und da der Geist auf ihnen ruhte, weissagten sie und (von da an) nicht wieder." Aber weil das Ruhen des Geistes auf Christus eine unvergleichlich höhere Bedeutung hatte, weil dieß Ruhen nicht für Augenblicke und einzelne Erscheinungen galt, weil der Sohn Gottes nicht Kräfte des Geistes, sondern den Geist selbst erhielt, weil er ihn nicht für das Prophetenamt nur oder für das Königsamt und das Priesterthum, sondern für alle Würden zugleich

erhielt, weil er mit dem Geiste Gottes selbst erfüllt war im Innern, ehe er nach Außen hin in des Vaters und Geistes Namen die Thätigkeit seiner Sendung vor ganz Israel beginnen wollte, darum hat die Erscheinung des hl. Geistes über Christus ihre auszeichnende Eigenthümlichkeit, darum ist sie eine so nur ihm allein zukommende Thatsache. Weder zu den Aeltesten noch zu Moses, weder zu einem Könige noch zu den Propheten kam der Geist sichtbar herab, auch war nicht von ihnen geweissagt worden, daß der Geist des Herrn mit seinen Doppeltgaben auf ihnen ruhen sollte, da dieß nur vom großen Sprößling aus Isai's Geschlecht galt, Isa. 11 und 42. Auch soll erst in seinen Tagen das ganze Volk mit Gottes Geist für immer begossen werden (Isa. 44, 3 u. 59, 21 sowie Joel 2, 28), so daß also Alle von Christi Fülle bekommen (Joh. 1, 16) und der hl. Geist uns von dem mittheilt, was ihm Christus giebt, da es heißt: der Geist wird euch von dem Meinigen mittheilen, Joh. 14, 16. Alles dieses spricht für die stete und lebendige Immanenz des Vaters und Geistes als Personen in der Person Christi des Gottessohnes; daher sagt der heil. Athanasius mit Bezug auf die Zeit des sogenannten verborgenen Lebens Christi und dessen nachheriger Enthüllung: „Während sein Leib an Alter zunahm, wuchs in ihm auch eine größere Entfaltung der Gottheit und allen ward gezeigt, daß er der Tempel Gottes und Gott in seinem Leibe sei". Orat. 4. Der römische Katechismus spricht darüber in gleichem Sinne mit diesen Worten: „Sobald Christus empfangen war, empfieng seine Seele die reichste Fülle des Geistes Gottes und allen Ueberfluß an Gnadengaben; denn Gott gab ihr nicht wie andren Menschen, welche mit Heiligkeit und Gnade geschmückt werden, den Geist nach einem Maase, wie Johannes sagt 3, 34, sondern goß alle Gnade so reichlich in seine Seele, daß wir alle von seiner Fülle empfingen." Wenn nun Christus sowohl rücksichtlich seiner göttlichen Person als in Beziehung zu seinem Vater und dem hl. Geiste der vollkommenste und ein wahrer und herrlicher Tempel Gottes war, wie er nur einzig und allein in ihm bestand, so fragt sich nun, wie dieses Geheimniß der Menschwerdung Gottes mit der Einrichtung, dem Zwecke und der Bedeutung des alten Heiligthums zusammenhänge. Diese Frage ist sehr wichtig, ja wichtiger noch, als die vorhergehenden Erörterungen, denn wie

jedermann weiß, hat man früher zum Schaden typischer Auslegung alle Winkel und Ecken, alle Bohlen und Stangen, alle Ringe und Leisten, alle Pfannen und Gabeln des altes Zeltes als bedeutungsvoll für die messianische Typik angesehen und nachweisen wollen auch am einzelnen und untergeordneten Geräthe, was doch nur dem Zwecke des Ganzen als natürliches Erforderniß und Mittel dienen sollte. Ich glaube jedoch diese Frage nicht ohne gleichzeitige Würdigung über das Verhältniß der Stiftshütte zum dreieinigen Gotte abhandeln zu können. Denn wenn wir Christus als Tempel Gottes nach dem Abbilde des alten Heiligthums erfassen wollen, so tritt dieser Gesichtspunkt in Berührung zu unsrem Thema.

Es sagt ein bekannter Gottesgelehrter: „Das Haus Gottes giebt ein stetes Zeugniß von dem, der es bewohnt, der Tempel von seinem Gotte, die ewige Stadt von ihrem Begründer. Denn der Tempel Gottes ist der Tempel der Dreieinigkeit, die hl. Kirche, die da im Himmel und auf Erden wohnt". Wiewohl nun dieser Ausspruch (Hergenröther's) nach Augustinus (Enchiridion cp. 56) nur sagen soll, daß die kathol. Kirche die richtige Lehre vom Wesen Gottes und dem Geheimniß der heil. Dreifaltigkeit zu allen Zeiten bewahrt und erhalten hat, so regt doch diese Sprache durch den Zusammenhang des Vergleichs mit unsrem Thema in leicht begreiflicher Weise dieselbe Frage an, ob nicht das alte Stiftszelt als Wohnung Gottes uns einige Analogien zu der Lehre vom dreieinigen Gotte darbiete

Im Allgemeinen läßt sich diese Frage schon als nutzbringend annehmen. Denn der Gott unseres Herrn Jesu Christi sprach ja auch durch Moses und die Propheten. Wie überhaupt die christliche Lehre im alten Testamente ihren verborgenen Grundbau hat, so hat das mosaische Gesetz im neuen Testament seinen für alle Völker zugängigen Aufbau. Die Väter sagen: novum testamentum in vetere latet, vetus in novo patet. Unsere Theologen behaupten, dieß hl. Geheimniß habe seine Analogien schon im A. T. Sie verweisen auf die Pluralität der Gottes-Namen als Elohim, Schaddai, ferner auf die dreifache und beim Sprechen des Namens Gott dreimal anders accentuirte Segensform der Aaroniten, sodann auf die Mehrheit, in welcher Gott von sich rede. Auch bei den drei Engeln, welche Abraham besuchten und vor deren Gegenwart er sich als vor Einem beugte

(tres vidit, unum adoravit), sowie endlich beim Hinblicke auf die Stellen, wo Gott als der Heilige in dreimaliger Art angebetet wird, und besonders bei jenen Stellen, wo das Wort und der Geist in Gott als mitwirkende Thätigkeiten zu seinen Werken erscheint, und bei jenen Stellen, wo die Weisheit und das Wort Gottes mit Gott identificirt werden, da verweilen sie am liebsten, um die vorbedeutende Grundlage dieser ersten und wichtigsten Heilslehre im a. T. aufzusuchen. Vergl. hierüber Kuhn's Dogmatik — die Trinitätslehre. II. Band. 1857. Es ist nun sonderbar, daß man hiebei auf den alten Zeltbau keine Rücksicht nahm. Es läßt sich das nur durch die große Unsicherheit erklären, mit der man sich bei der Auslegung über das alte Heiligthum bewegt. Es kommt diese Unsicherheit eben theils daher, weil man die göttliche Hand des Herrn nicht als Führer in sein Heiligthum erkannte und benützte, insbesondere auch daher, daß man sich in der Deutung über die Hütte des Herrn einseitig nach Philo und Josephus sowie nach Origenes und Clemens von Alexandrien richtete, die den neuplatonischen Allegorien und kosmogonischen Deutungen beider jüdischen Schriftsteller zuviel vertrauten, theils daher, daß man der Hütte nur im Allerheiligsten rein himmlischen Charakter beimaas und so das Heilige und den Vorhof abschnitt, theils daher, daß man bei der typischen Beziehung auf Christus in Ermanglung eines autoritativen Führers nicht des Umstandes hinlänglich Rechnung trug, daß sich in Christo auch der Vater und der hl. Geist seiner hl. Kirche mittheile. Und doch ist nichts natürlicher, daß, wenn Gott einst sagte, er wolle in dieses Haus seinen Namen legen und daselbst bei seinem Volke wohnen, dieses Haus vom Urheber und ideellen Baumeister ebenso sichere Kunde geben müsse, als jeder andere Bau von dem Stande und dem Geschäfte seines Bewohners, von seinem Geiste und Vermögen, von seiner Person und Denkungsweise die nächsten Aufschlüsse ertheilt.

Um aber bei dieser Betrachtung nicht in Willkürlichkeiten zu gerathen, so müssen begreiflicher Weise feste Regeln beobachtet werden, und dienen hiezu seitens der Hütte folgende Gesichtspunkte: 1) die Einheit, so daß ein Geräthe des Heiligthums an sich nicht zweierlei Auslegungen erfahren könne d. h. daß diese Geräthe von Seite Gottes nur einerlei Offenbarung und Aeußerung seines Wesens und Wirkens zum Besten der

Menschen und für die Zubereitung des Himmels enthalten: 2) daß der liturgische Gebrauch und die Gestaltung derselben sowie ihr Charakter überhaupt für die richtige Beziehung in der Auslegung hiebei als maasgebend erscheinen müsse. Der zweite Gesichtspunkt ist an und für sich schon einleuchtend; denn eine Sache hellt sich zunächst durch ihre Bestimmung auf. Was den ersten Gesichtspunkt aber betrifft, so zeigt uns die Umschreibung des Heiligthums in den Seligkeiten, daß wir in ihm nur eine Wohnung Gottes haben, ausgestattet mit allen Gütern und Reichthümern, die wir im Himmel vom Zusammenwohnen mit Gott und auch hier schon theilweise von der Erfüllung seines Willens hoffen können. Weil aber Gott in seiner Wesenheit die Einheit, in seinen Personen aber die Mehrheit oder Dreiheit an sich trägt, so haben wir von Seite Gottes 3) das ganze Heiligthum nach diesen Zahlbegriffen zu würdigen. Ferner sind nach der übereinstimmenden Lehre der hl. Väter und Theologen bei den Werken Gottes nach Außen die drei Personen in der ihnen zukommenden Weise gemeinsam betheiligt und schreibt man demzufolge jeder der göttlichen Personen auch ihre Eigenthümlichkeit dabei zu. Es folgt daraus, daß an den Geräthen der Hütte die Offenbarung der göttlichen Natur und einer göttlichen Person zugleich mit der Eigenthümlichkeit der anderen göttlichen Personen verbunden sein könne, doch wird hiezu erfordert, daß dieß durch unterschiedene Handlungen oder Formen müsse angezeigt sein. Von einer näheren Würdigung der einzelnen Geräthe kann indessen hier noch nicht die Rede sein, wir setzen vielmehr deren Kenntniß und richtige Deutung, die wir im dritten und vierten Theile dieser Schrift, also da geben, wo wir den Zusammenhalt der acht Seligkeiten im Einzelnen mit den Bestandtheilen der Hütte machen, einstweilen schon voraus, und stellen also hiemit auch keine Deutungsregeln für das Einzelne, sondern nur solche auf, die sich für den Vergleich des alten Heiligthums mit der Offenbarung der göttlichen Substanz als Bedingung eines richtigen Verfahrens von selbst ergeben. Wir gehen nun zur Sache.

Die Hütte stellte mit den hl. Geräthen im Vorhofe ein einziges Heiligthum dar; Gott wohnte bei seinem Volke, diesem war der Vorhof als Aufenthalt angewiesen, der Herr aber hatte seine Wohnung in der Mitte und wirkte auf dem Altare im Vor-

hofe. So ist auch nur ein Gott und sonst keiner. — Das Heiligthum hatte aber drei Theile, zwei machten die bedeckte Wohnung aus und hießen das Allerheiligste und Heilige. Den dritten Bestandtheil bildete der Vorhof für die Heiligung des Volkes mit dem Altare und dem Becken für Gottes sichtbare Erscheinung beim Volke. Und es sind auch drei Personen in dem Einen Gotte, der Vater, der Sohn und der hl. Geist und diese Drei sind Eins. – Der Vorhof ist der Ort Christi, das Heilige der Schauplatz des hl. Geistes, das Allerheiligste aber ist das Haus des Vaters. Im Vorhofe aber ist der Sohn Gottes mit dem Vater und hl. Geiste in Sinnbildern vertreten, im Heiligen dagegen der hl. Geist mit dem Vater und dem Sohne, im Allerheiligsten aber der Vater mit dem Sohne und hl. Geiste.

Darüber diene Folgendes nun versuchsweise zur näheren Würdigung, obgleich ich noch eine Vorbemerkung machen will. Es könnte nämlich einigen zum Anstoße dienen, wenn ich mit dieser obwohl sehr gut begründeten Anschauung ohne Autorität bewährter Zeugen der Lehre hier auftrete. Daher will ich vorläufig zur Einleitung blos des hl. Bernardus gedenken, da er tract. de gradibus humilitatis zu 2 Cor. 12, 2 schreibt: „Die drei Himmel sind die drei Personen der hl. Dreifaltigkeit und so giebt es auch drei Tugenden und Gaben, mit welchen wir zum Gipfel der Gnade und Herrlichkeit steigen, nämlich die Demuth, die Liebe und die vollkommne Einigung. Diejenigen, die der Sohn durch Wort und Beispiel demüthigte, über die dann der hl. Geist die Liebe ausgoß, die nahm der Vater endlich in der Herrlichkeit zu sich. Der Sohn macht sie zu Schülern, der hl. Geist tröstet sie als Freund und Bruder, und der Vater erhöht sie als seine Kinder. Durch die erste Verbindung des Wortes und der Vernunft bildet sich die Demuth; durch die 2te Verbindung des hl. Geistes und des menschlichen Willens entsteht die Liebe; und der Vater vereinigt endlich die herrliche Braut mit sich, so daß die Vernunft nicht an sich, noch der Wille an den Nächsten mehr denken mag, die Seele vielmehr sich daran erfreut zu sagen (nach dem hohen Liede): Der König führte mich in seine Kammer". Diese Stufen überschritt auch Paulus nicht, wenn er sagt, er sei bis in den 3ten Himmel fortgerissen worden." Doch nun zur Sache! Eine dreifach ge-

steigerte Abstufung via purgativa, illuminativa, unitiva fanden ja die Alten schon früher in den Seligpreisungen.

I.

Der Sohn Gottes ist Mensch geworden, das Wort hat im Fleische unter uns gewohnt, und man hat ihn gesehen, den Eingebornen des Vaters. Er ist das Haupt der Kirche geworden und wir die Glieder seines Leibes, indem er uns gewaschen von unsren Sünden in seinem Blute. Christus sieht uns und alle, die Gottes Willen thun, als seine Brüder und Schwestern an, er ist mit uns in solche Gemeinschaft getreten, daß jeder, der die Seinigen verfolgt, ihn verfolgt, und jeder, der dem Geringsten Gutes erweiset, es ihm thut. Wir hängen geistig mit ihm so enge zusammen, wie leiblich die Blutsverwandten, wie organisch die Reben am Rebstocke, und es ist ein unbestreitbares Axiom der Theologen: Christus in se ecclesiam praefigurat. Der hl. Gregor von Nazianz schreibt daher: *ἐν ἑαυτῷ τὸ ἡμέτερον τυποῖ.* Cäsarius nennt die Kirche in gleichem Sinne: „Christus dem Fleische nach", dialog. III. N. 127. Cyrillus nennt sie „Christi Ebenbild" in Isai. 52, 1; vergl. August. de doctr. christi. lib. 3, cp. 20. Wo also Christi Volk steht, ist Christus selbst zu suchen. Schon dieser Umstände wegen müssen wir bei Erwägung über die Einwohnung Gottes bei seinem Volke auf Christus hinsehen, wenn wir die Gegenwart Gottes im Vorhofe des hl. Zeltes würdigen und nicht vergessen wollen, daß, wenn Christus daselbst vorgebildet ward, natürlich auch das Volk Gottes als Vorbild der christlichen Kirche anzuschauen ist. Priester und Volk, Juden und Heiden hatten dort höher oder niederliegende Höfe, indem der Heiland als Erlöser aller Menschen und Stände vorbildlich erscheint, und auch die Heiden nicht ausschließt.

Im Vorhofe haben wir aber die göttliche Person Christi noch näher wegen der Opfer oder wegen des Zweckes dieses Ortes und der dort stattfindenden Cultübung überhaupt zu suchen. Christus ist nämlich in den alten Opfern vorbildlich verherrlicht worden und wirksam gewesen zum Heile seines Volkes. Deßhalb sagt der hl. Johannes, „er sei das Lamm, das schon von Anbeginn der Welt geschlachtet worden d. h. es habe das alljährige Opfer des Osterlammes auf ihn als Erlöser der ganzen

Menschheit gewiesen Ap. 13, 8, es sei das Morgen- und Abendopfer, welches alle Opfer im alten Tempel eröffnete und abends*) beschloß und in einem Lamm bestand, ein Fingerzeig von Christo gewesen, es hätte Abel und Noe kein Opfer zu Gottes Wohlgefallen bringen können, außer durch jenes Lamm, dessen Verdienste von Gott schon zum Voraus in das Reich seiner Gnade und unter die Beweggründe seiner Rathschlüsse seien aufgenommen worden. Ja alle Opfer, die im a. B. den Fluch der Darbringer auf sich nehmen und im Blute oder im Tode büßen mußten, sind Vorbilder Christi, der für uns am Holze verflucht ward, Gal. 3, 13; II. Cor. 5, 21 und die Sünden der Welt getragen hat. Der Herr d. i. die Seele seiner göttlichen Person konnte in der That für die Menschen vor Gott eine ausreichende Genugthunng leisten, (nephesch für nephesch), er konnte als Menschensohn für die Menschen eine angemessene Stellvertretung bringen, wie dieß der bewußtlose Nephesch der Thiere nimmermehr vermochte. Im Vorübergehen gesagt, hat es daher seine besondere Bedeutung, s. meine Schrift die mos. Opfer und das Vaterunser, daß die Seele dieses Gebetes in dem Ausdruck all der Bitten und Wünsche besteht, wie sie im Geiste Christi liegen und hervortraten, es spiegelt eben dadurch das Gebet des Herrn die Symbolik der alten Opfer ab, daß sie alle auf Christi Opfer und die Heiligkeit seines sühnenden Nephesch d. i. seiner für uns bittenden und büßenden Seele hinwiesen. Nicht minder erscheint es bedeutungsvoll, daß Christus nach der Sprache des hl. Paulus sowie in der Wirklichkeit als unser Opfer sich selbst entäußerte und unsertwegen Knechtsgestalt angenommen. Denn aller Gottesdienst heißt in einem mit dem Worte: Dienst gleichbedeutenden Sinne עֲבוֹדָה d. i. servitus, von עֶבֶד Knecht und עָבַד dienen. Alle Gottesverehrung im jüdischen Vorhofe weiset sohin im Namen und wegen der gewöhnlich bedeutungsvollen Symbolik der alttestamentlichen Namen auch im Begriffe auf jenen hin, welcher von den Propheten als „Knecht Gottes" verkündigt ward und es sich, wie er sagte, zur Aufgabe setzte, „den Willen seines Vaters zu thun, der ihn gesandt hatte", um zu dienen dem göttlichen Rathschlusse der Erlösung.

Die zwei Beziehungen des alten Vorhofes zu Christus

*) Biblisch nnd kirchlich fängt ein Festtag mit dem Abend an.

stellten sich indessen noch deutlicher durch folgende nähere Analogien heraus. Denn nicht wegen des Volkes, das auf Christus als seinen König und Hohenpriester hoffte und der dessen Haupt und Zierde heißt, auch nicht wegen der vorbildlichen Opfer wollen wir schon den Beweis für ganz vollständig erklären, daß Christi gottmenschliche Thätigkeit zunächst im Vorhofe zu erkennen sei, sondern es bedarf die Sache noch tieferes Eingehen in das Verhältniß des Altares zum Volke und zur Hütte oder zu Gott. Unsere Liturgiker und praktischen Theologen machen sich freilich die Sache sehr leicht. Sie stimmen mit unserer Anschauung zwar vollkommen überein und sagen einfach: Altare Christus est d. h. der Altar in der Kirche bedeutet Christus. Ihre Beweisführung läßt sich aber nicht weiter auf das historische Moment und den inneren Zusammenhang der Kulthandlungen ein. Amberger z. B. schreibt in seiner Pastoraltheologie II. B. 793. § 109: „Jeder Altar ist ein Bild des Leibes Christi sowie jenes Opfertisches im Cönakulum, des Kreuzes und Calvarienberges". Sie mußten daher (S. 794) „von Steinen sein, um Christus zu sinnbilden, der nach Paulus I Cor. 10. der Fels und unerschütterliche Eck- und Grundstein sei, unzerbrechlich und unverweslich", gleichwie sie ähnlich dem Abendmahlstische und erinnernd an das Kreuzholz einst von Holz gewesen seien. Ebenso Durandus L. I. cp. 7. N. 18. Gregor der Große Explan. in 7 psl. poenitent. Opp. Tom. II. p. 158. Faber. Conc. in dedicat. eccles. conc. XII. Nr. 16. So wahr und richtig dieß Alles nun ist, so wird hiemit doch die symbolische Beziehung Christi und seines Altares zum alten Bunde kaum angedeutet, geschweige gesichtet. Wenn man daher ohne nähere Vermittlung bei demselben liest: „Insofern Christus bleibend auf dem Altare zugegen ist, so ist dieser das Allerheiligste von Cherubim umgeben, sein Thron, seine Wohnung und sein Gezelt, der hl. Berg Gottes, die wahre Lade des Bundes", so wird das Verständniß des Altares wegen bunter Zusammenwerfung einer Masse von Bildern eher unklar als deutlich werden und der Vermuthung oder unvermittelter Auslegung Raum gegeben. Wir wollen jedoch dieses Zeugniß für die richtige Auslegung des Altares im n. B., das ganz zu unsren Gunsten spricht, keineswegs verkennen. Wenn es die Natur der Sache mit sich bringt, daß der Altar, den uns Christus zur Opferung seines heil. Leibes

gegeben hat, auch auf ihn hinweiset, wenn es also richtig ist, was der hl. Ambrosius schreibt: Forma corporis (Christi) altare est, de Sacram. l. 4. cp. 2. und was Optatus von Milevis glaubt, wenn er den Altar den Sitz des Leibes und Blutes Christi nennt, de Schism. Donat. lib. 6. cp. 1. p. 90, so haben wir hierin auch eine Anerkennung für die Auslegung des Brandopferaltares im a. B. und seiner Beziehung zu Christo; denn in jenem war das Kreuzopfer des Herrn dargestellt, wie alle anerkennen. Allein es leuchtet uns die gegebene Beziehung noch viel natürlicher ein, sobald wir erwägen welche Bedeutung der alte Altar für das Volk hatte. Gleichwie wir nämlich Christum als nothwendigen Mittler zwischen uns und Gott erkennen, so müssen wir auch jenen Altar als sein Abbild annehmen, wenn wir bedenken, daß alle Gottesverehrung ausschließlich oder mittelst seiner an diesen Altar verwiesen war. Wer könnte zweifeln, daß diese Opferstätte für Israel allen Verkehr mit Gott vermittelte? Mußten nicht alle Opfergaben bei dieser Stätte geweiht sein? waren nicht alle Opfer ungültig nnd sündhaft, die man anderweitig hätte darbringen wollen? Mußten nicht hier selbst auch die Opferkohlen zum Rauchwerk im Heiligen, mußte nicht hier das Blut genommen werden, wenn die Sühnung für das ganze Volk oder dessen Stellvertreter und Haupt, den Hohenpriester, feierlich im Heiligthum verwirklicht werden mußte? Vor den Stufen, richtiger zu den Seiten dieses Geräthes stand Fürst und Volk, Priester und Leviten, kurz die ganze Nation, wenn sie die Feste des Herrn feiern und den Bund mit Gott erneuern wollten; hieher führte sie das Gesetz zum Opfer und Gebet, hieher blickte ganz Israel, auch wenn es in fernen Ländern wohnte, denn die Gesichtswende nach Jerusalem galt nur dem hl. Orte und fand in Jerusalem selber eben nach dem Altare statt, der in gerader Linie zum Eingange und Vorhange des Hauses Gottes stehen mußte. Exod. 50, 5, 6. Von ihm spricht der Abschied nehmende Moses, da er sagt Deut. 12, 10, 11: „Ihr werdet über den Jordan ziehen und im Lande wohnen, das euch der Herr euer Gott geben will; — dann sollet ihr an den Ort, den der Herr euer Gott erwählet, daß sein Name daselbst sei, Alles hinbringen, was ich gebiete, eure Brand- und Schlachtopfer und die Zehenten und Erstlinge eurer Hände und was immer eine auserlesene Gabe ist, die ihr dem Herrn

gelobet. Daselbst sollt ihr Festmahle halten vor dem Herrn eurem Gott" u. s. f. und „Hüte dich", heißt es weiter, „daß du deine Brandopfer nicht an jeglichem Orte opferst, den du siehst, sondern an dem Orte, den der Herr erwählen wird in einem deiner Stämme, sollst du deine Opfer bringen und Alles thun, was ich dir gebiete." V. 13 und 14. Diese gesetzlichen Bestimmungen lassen sohin keinen Zweifel übrig, daß der Altar so gut wie die Opfer auf demselben Christum vorstellten. Denn er ist nicht blos das Opfer an sich, sondern auch das Werkzeug, sein Opfer dem Herrn zu heiligen; er ward ja für uns hingeopfert, weil er selbst wollte, sein Wille brachte also dem Herrn das Opfer seines Leibes und Blutes. Das äußere Geräthe des Kreuzes diente nur durch seine freie Wahl zur Vollstreckung des Willens. Da wir zudem unser Gebet und Opfer auf Christum stützen, weil uns Christus lehrte, wir sollten in seinen Namen bitten, da er nach der Lehre der Apostel unser Anwalt vor Gott ist, da wir ohne ihn nicht zum Vater kommen und ohne ihn keine Frucht für das ewige Leben bringen können, so sind wir nothwendig gezwungen, bei dem Bezuge zwischen der neuen und der alten Heilsökonomie den Brandopferaltar als Symbol von Christus zu denken. Wer Christum nicht als den Weg zu Gott ansieht und als seine Versöhnung, gleicht den abgöttischen Juden, welche ihre Opfer statt beim hl. Orte des Herrn auf den Höhen und in Götzenhainen und unter grünen Bäumen bisweilen darbrachten; vrgl. Deut. 12, 2.

Der Altar bildete auch zur näheren Bestätigung dieser Anschauung zugleich mit dem Becken die symbolische Thüre zum Heiligthume d. i. er gab die Berechtigung, daß Israels Volk bei Gottes Wohnung stehen durfte, und daß Gott hingegen bei ihm wohnen wollte. Es ist in dieser Beziehung nicht zu übersehen, wie in der Redensart „vor der Thüre des Zeugnißzeltes" die ohnehin ganz identisch gebraucht wird mit dem Ausdrucke „vor dem Herrn" und selbstverständlich vom „Altar vor der Thüre des Zeugnisses" zu verstehen ist, die sprachliche Bezeichnung schon an und für sich uns darauf führt, den Altar als diese Pforte selber anzusehen. Das Zelt hatte nämlich nur einen Vorhang beim Eingange; an eine hölzerne oder eherne Thüre war nicht zu denken. Der salomonische Tempel hatte zwar solche Thore, allein unter Rückbeziehung seines Baurisses auf das gegebene

Vorbild des Zeltes kann diesen Thoren keine andere Geltung zukommen, als dem äußeren Vorhange des Zeltes. Nun ist zu beachten, daß die Schrift beim Ausdrucke „vor der Thüre des Zeugnisses" nicht des Wortes דֶּלֶת noch des Ausdruckes שַׁעַר zur Umschreibung des durch den Vorhang gebildeten Eingangs sich bedient, daß sie vielmehr sich lediglich an den Ausdruck hält פֶּתַח. Dieses Wort aber wird niemals von einer materiellen Thüreinrichtung gebraucht, wie dieß von den Wörtern deleth und schaar nachgewiesen werden kann, sondern es bezeichnet überhaupt eine Oeffnung oder einen Eingang. Dafür spricht auch schon seine Ableitung von pathach öffnen, aufthun und von pathah mit weicher Guttural-Aspirata = offen sein, sowie der Umstand, daß es mit den Worten für eine eigentliche Thüre zusammengesetzt oder durch diese näher bestimmt wird z. B. Josua 20, 4, wenn von Eingängen der Thore oder Gen. 19, 11, wenn vom Zerbrechen oder Verschließen der Thore die Rede ist. Wenn sohin nach dieser Ausdrucksweise das alte Zelt nur einen Eingang ohne festen Schluß hatte, so scheint der vorhandene Vorhang nur eine für die Zwecke des Altares stellvertretende Bedeutung besessen zu haben, die eigentliche Thüre zum Hause Gottes war der Altar und das Becken, das heißt, die Heiligung und Reinigung ging von diesen beiden Geräthen aus, um zum Eingang in die wahre himmlische Wohnung zu gelangen. Der Vorhang und die Decke noch insbesondere, von der jener nur als eine Verlängerung anzusehen ist, stellt ohnehin in den vier hl. Farben ohne Schwierigkeit die Zwecke der Heiligung und Gemeinschaft mit Gott dar, wozu uns Christus in seinem Opferdienst das Kleid der Gerechtigkeit gegeben und so seine Braut, die Kirche, mit dem Schmucke der Heiligen zierte. Hält man sich also an das Wort der Schrift und sagt statt „Altar vor der Thüre des Zeltes" den richtigeren Ausdruck: Altar vor dem Eingang oder der O e f f n u n g des Zeltes, dann ergiebt sich von selbst, daß der Altar die wirkliche, symbolische Thüre zur Hütte und allen himmlischen Gütern war, daß er dem Israeliten den Himmel aufzuschließen bestimmt war, daß er die Bedingung zum ewigen Leben bezeichnete. Nun vergleiche man hiemit Christum, der nach dem Apostel „die Schlüssel hat, zu öffnen und zu schließen", der „der Schlüssel Davids" heißt und deßwegen seiner

Kirche das Amt der Schlüssel übergeben konnte. Man erwäge ferner, daß er sich selbst einst die Thüre nennt, zu welcher man allein in den Schafstall rechtmäßig gelangen könne (Joh. 10). Man erwäge, daß der Vorhang des alten Tempels zerriß, als die Opfer des Altares in Christo zum Abschlusse kamen und nun der Zutritt zu Gott mit ihm gegeben ward, so bleibt in der That das Zeugniß der Sprache und die wirkliche Bestimmung des Altares ein unbestreitbarer Beweis für die Wahrheit der gegebenen Auslegung. Gegen diese Auffassung kann man sich auch nicht unter Berufung auf das Becken sträuben wollen; denn obgleich dasselbe, wie wir an seiner Stelle beweisen, als selbständiges Geräthe anzusehen ist, so fällt doch dessen Bedeutung als Geräthe mit dem Zwecke des Altares in Eins znsammen; es diente wie dieser zur Reinigung und Heiligung *). Faßt man ins Auge, daß sich die Priester in dem daraus abfließenden Wasser Hände und Füße wuschen, um das Heiligthum zu betreten und den Opferkult zu beginnen am Brandopferaltar, so wirkte dasselbe nur in anderer Weise zur Reinigung und Sühnung, wie der Opferkult und diente zur leiblichen und inneren Zubereitung. Faßt man es auf insofern, als das Wasser des Beckens zum Opfer kam, um das Blut zum Sprengen flüssig zu erhalten, so diente es ebenfalls zu gleichem Zwecke wie das Blut und unterstützte dessen symbolische Beziehung und weiset auf den, der in Wasser und Blut kam". Die Bürgschaft für diese Vermischung folgt sowohl aus Schriftbeweisen als wie aus traditionellen Belegen.

Was ersteres betrifft, so sagt Paulus Hebr. 9, 19, nachdem Moses alle Gebote des Gesetzes vorgelesen, habe er das Blut von Stieren und Böcken mit Wasser und Purpurwolle und Ysop genommen und das Buch und alles Volk besprengt. Es steht dieser Gebrauch des Wassers nebst dem Blute auch durch die Analogie bei der Reinigung des Aussätzigen fest, wo das Blut des einen Sperlings in ein Gefäß mit lebendigem Wasser gegossen ward, um damit den Unreinen sieben Mal zu

*) Man denke insbesondere „an das Wasser der Reinigung" (כִּדָּה מֵי) oder das Wasser, welches gegen Berührung von Leichen mit der Opferasche der rothen Kuh vermengt wurde und nach Num. 19, 9, 12, 17 nicht von Priestern, sondern „reinen Menschen" mit Ysop angesprengt ward.

besprengen, Lev. 14, 6, 7. Es erhärtet sich dies noch durch die Worte des hl. Johannes, wenn er von Christus sagt, daß „er gekommen sei durch Wasser und Blut und zwar nicht durch Wasser allein, sondern durch das Wasser und Blut"; und daß ihn außer dem hl. Geiste Wasser und Blut als den Messias erweise. Dies deutet unverkennbar auf die Doppeltheiligkeit des Sühnkultes hin, der im Vorhof beim Altare und Becken seine Repräsentanten fand *). Mehr als blos symbolischen Bezug läßt hiebei auch jene Erscheinung zu, daß Blut und Wasser aus der Seite des Gekreuzigten floß; denn obgleich diese Nachricht zunächst für den Tod Christi und für seine wahrhafte Menschlichkeit Zeugniß gibt, so ist es immerhin beachtenswerth, daß sein Opferleib hiemit jene beiden Substanzen im Tode zeigte, durch welche einst die Reinigung und Heiligung vollzogen ward. Wenn wir durch sein Blut genesen sind, wie die hl. Apostel lehren, so ist jenes Reinigungswasser nicht ausgeschlossen, welches einst dem Sühn- und Bundes-Blute beigegossen war und Tod- und läßliche Sünden abwäscht.

Wie sich auf erwähnte Weise gegen die Beziehung des Brandopferaltares nichts von Seite des Wasserbeckens oder später ehernen Meeres mit Recht einwenden läßt, so auch nichts von seiner Würde und seinen Bestandtheilen. Der Altar hat denselben Grad der Heiligkeit, wie die Lade des Herrn oder das Allerheiligste; denn er selbst heißt codesch kodaschim, wenn Moses befiehlt: „Sieben Tage sollst du den Altar mit Opfern sühnen und heiligen, daß er hochheilig sei; jeder, der ihn anrührt, soll heilig sein" Exod. 29, 37; Wenn es Exod. 40, 11 heißt: „Alles heilige, damit es hochheilig sei", so geht dieß nach dem Zusammenhange ebensogut auf den Brandopferaltar und das Becken, das zuletzt namhaft gemacht ist, wie auf alle anderen Geräthe des Heiligen und Allerheiligsten, die vorher genannt wurden, „auf das Zelt und seine Geräthe", V. 9. Gleiches ersieht man auch aus den Vorschriften über das Tragen des Heiligthums

*) Wenn der hl. Johannes schreibt: Drei sind, die auf Erden Zeugniß geben von Christus: der Geist, das Blut und Wasser, so kann man, weil das Zeugniß des Blutes uns auf das Opferwerk Christi verweiset, auch beim Zeugniß des Wassers und Geistes von demselben Gesichtspunkte nicht Umgang nehmen und hat wegen des Geistes einen Anhalt in dem reach nichoach und dem Opferdufte der unblutigen Opfer.

Num. 4. Die Geräthe im Heiligen und Allerheiligsten trugen unter den Leviten die Kahathiter. Eben dieselben mußten aber auch den äußeren Altar auf die Schulter nehmen. Wäre derselbe den Geräthen des innern Heiligthums nachgestanden, hätte dabei in der Heiligkeit oder in dem Charakter ein Unterschied sein sollen, so könnte man denken, daß er unter den Leviten den Gersoniten, welche das Geringere, die Teppiche und das zum Altar Gehörige (V. 26) trugen, oder den Merariten, welche die Bretter und Säulen versorgten, zugewiesen worden wäre. Beim Verhüllen der Geräthe bestand im Allgemeinen die Vorschrift, in ein Tuch von Hyacinth sie einzuwickeln und eine blaue lederne Decke darüber zu thun. Num. 4, 12. So geschah nun auch mit dem äußeren Altar 4, 14. Wenn er jedoch zuvor nach unten mit einer Purpurdecke verhüllt ward, so weiset diese besondere Farbe jedenfalls auf den besonderen Charakter dieses Geräthes, sowie auch die Lade wegen ihrer Eigenthümlichkeit noch untenher mit dem innern Vorhange und der Schaubrodtisch zwischen der hyacinthenen Unterdecke und der bläulichen Lederdecke noch eine Hülle von carmoisinfarbenem Tuche bekam. Gerade diese besondere Beilage stellt diesen Altar mit Vorzug vor dem inneren Altar und dem hl. Leuchter in gleiche Kategorie mit dem correspondirenden Sühngeräthe im Allerheiligsten sowie mit dem hier ebenfalls ausgezeichneten Tische der Brode des Lebens. — Sowie nun der Charakter der Heiligkeit und der Integrität des äußeren Altares den Geräthen der Hütte nicht nach-, sondern gleichsteht und mit denselben ein Ganzes ausmacht und doch zugleich für sich besteht, ebenso ist auch Christus als göttliche Person nicht kleiner und größer als der Vater und der hl. Geist, er bildet eine Person in Gott, macht aber mit dem Vater und Geiste das ganze Wesen der Gottheit. Inwiefern nun der Sohn aber Eins ist mit den anderen Personen und in der gemeinsamen Natur auch dieselben Eigenschaften mit jenen theilt, ebenso verhält es sich mit den Bestandtheilen des Vorhof-Altares. Dieser Altar trägt das Feuer des hl. Geistes, in ihm erscheint der hl. Geist mit dem Sohne. Die Schechinah' Gottes Gegenwart hier wie in den 2 Theilen des Zeltes, nimmt Platz auf diesem Orte und entzündet das hl. Feuer. Es giebt den Symbolen der Hütte wie hier dem Altar die göttliche Idee, daß sie, was sie bedeuten, im Vorbilde schon

seien. Die Herrlichkeit des Herrn hat sich einst „im hl. Geiste“ am Kreuze dargegeben, wie Paulus schreibt, als unbeflecktes Opfer, Hebr. 9, 14, sie hat sich einst aber auch schon im Symbol des Feuerodems Gottes auf dem Brandopferaltar dem Herrn dargegeben als Wohlgeruch der Gerechtigkeit. Bei dem Element des Feuers an den hl. Geist zu denken, gebietet uns die Erscheinung desselben beim Pfingstfeste, sowie der siebenarmige Leuchter des ruach adhonai, sowie der Name πνεῦμα, ruach, Spiritus, der dieser Person im geistigen Wesen Gottes zunächst als unterscheidende Eigenthümlichkeit beigelegt ist. In ihm erscheint Gott als der erwärmende und belebende Schöpferhauch schon bei der Ordnung der Welt, sowie er anderseits auch in ihm als das Licht der Wahrheit und das Oel der Gnadenstärkung sich kund macht im Herzen und Gewissen. Gott erscheint in ihm als „verzehrendes Feuer des Eifers“ und der Gerechtigkeit. Der Gottmensch giebt diesem Feuer in seinen Opfern Nahrung, wie er auch zugleich Spender des Lichtes und Träger des göttlichen Odems ist.

Wollte man den Vorhof ohne Mitbezug auf den hl. Geist erfassen, so erschiene Christus dem Vater gegenüber, der in unzugängigem Lichte wohnt, als Strahl dieses Lichtes, erleuchtend reinigend, wärmend und verzehrend. Allein es läßt sich das Feuer des hl. Geistes als mitwirkend zur Erlösung oder auch bittlich zuwendend in diesem vorbildlichen Feuerheerde sicherlich nachweisen. Aber auch der Vater tritt zum Werke seines Sohnes im Vorhofe unsichtbar in seinem Schöpfungswerke hervor. Anfangs dachte ich das Ober- und Untertheil des äußeren Altares nach Ezechiel 43, 14 anwenden zu können. Denn derselbe hatte diese Unterscheidung durch einen Umgang, auf dem die Priester zum Blutsprengen an den Pilaren oder Pfostenhörnern sowie zur Besorgung der Einlagen ins Feuer sich um ihn bewegten und höher standen. Es diente zu diesem Umgang (karkobh) auch ein rother Strich in der Mitte. Deßgleichen hatte der Weihrauchaltar auch eine ähnliche Scheidung in der Mitte. In dieser Mitte diente die Umgrenzung dann zu Rinken, um diese Altäre an Stangen zu tragen. Allein das Gestell dieser Altäre war dennoch nur Ein Stück; auch war einerlei Füllung von Erde am äußeren Altar auf dem Heerde oben und unten im Untertheil, wohin die Asche hinabfiel. Auch muß, wenn Christus der Altar ist,

dieser eben ihm ganz zukommen, und es thut nicht gut, zwischen den Hörnern und dem Altare eine Ausscheidung in der Sache anzunehmen. Christus ist der Altar, und wenn die Hörner oder Eckpföstchen daran die königliche Macht und Stärke andeuten, weil die Propheten unzählige Mal dieß uns im Symbole des Hornes sagen z. B. Daniel 7, 7. 8, 3—6; Ezech. 29, 20. Ps. 89, 18. Apoc. 5, 6. 12, 3 u. s. f., so ist und heißt ja auch Christus gar oft das Horn des Heiles, ihm ist alle Gewalt gegeben im Himmel und auf Erden, durch ihn haben wir das Amt der Versöhnung, den Himmel zu öffnen und zu schließen. Seine Seele zieht alles zu Gott empor; sein Reich ist ohne Ende und dehnt sich wie in der Zeit auch auf alle Welt im Raume aus, weßhalb auch vier vergoldete Hörner den Altar nach Oben schmückten. Mit seiner Macht erwehrt sich der Fromme gegen die Feinde des Heils, wie das Thier mit seinen Hörnern gegen Angriffe. Eben diese Pfosten sind als Theile des Altars und zwar in ausgezeichneter Weise für Christus vorbildlich. Bei den Sündopfern kamen dieselben daher in gleiche rituelle Stellung mit dem Blutsprengen über und vor der Kapporeth oder dem Gnadenthrone und gaben auch den Schutzsuchenden Asylrecht. Allein wir haben im Vorhofe die Beziehungen zu Gott dem Vater wohl in den Symbolen für die geschaffene Welt zu suchen, zu deren Heiligung der Sohn sich im Vorhofe Gottes bei den Menschen einst zeigte und unter ihnen wandelte. Wir erinnern hier zum Voraus daran, daß die Hütte, wie sie mit dem Vorhofe Ein Heiligthum und doch dreifaltig ist und so von Seite Gottes als Eine und als Dreieinige erscheint, auch mit Rücksicht auf ihre Bestimmung als „Zelt der Zusammenkunft" im Diesseits und Jenseits wieder zweitheilig ist und zwar als Wohnung für Gott und das Volk in den (3) Vorhöfen, sowie daß das Heiligthum, welches im himmelblaubedeckten Zelte den Himmel ober uns andeutete, im Vorhofe die Welt unter dem Himmel und zu unseren Füßen versinnlicht. Dahin gehört nun das Festland und das Wasser oder die zwei Symbole im Vorhofe: der Altar von Erde uud das Wasser-Becken, das eherne Meer im salom. Tempel. Sie erinnern an Gott als Schöpfer wie ein Kunstwerk an den Künstler und ein Haus an seinen Herrn und ein Königreich an den König und ein Gut an den Eigenthümer. Diese zwei Hauptgeräthe im Vorhofe sieht auch

der Psalmist David als Vorstufe zum Eintritt Christi in den Himmel, wenn er singt psl. 26: „Dem Herrn ist die Erde und ihre Fülle, der Erdkreis und Alles, was ihn bewohnt. Ueber das Meer hat er sie erhöhet und über Flüsse gegründet. Wer wird nun auf den Berg des Herrn steigen und wird stehen an seinem heiligen Orte? Nur wer unschuldig ist an den Händen und reinen Herzens ist. — Oeffnet euch ihre Thore der Ewigkeit. Eingehen wird der König der Herrlichkeit." In diesem Psalm ist auch angedeutet der Uebergang vom Diesseits, dem Vorhofe des Himmels, zum Jenseits. So sieht auch David im Psalm 92 beim Hinblicke auf die Erde und die Bewegungen des Wassers ohne weitere Vermittlung auf die Heiligkeit des Hauses Gottes. Wie in der ersten Zeile der hl. Schrift, so wird Gott stets genannt der Schöpfer von Himmel und Erde. Wenn nun das Zelt im Heiligthum himmlischen Charakter in Allem zeigt, so liegt es mit aller Bestimmtheit nahe, im Vorhofe die Erde als Schauplatz der Werke des Herrn anzusehen. Nun wird aber dem Vater vorzugsweise die Schöpfung beigelegt und für diese Welt im Vorhofe tritt Erde*) und Meer hervor, um in ihnen als dem Schemel Gottes zum Himmelszelte aufzusteigen. Wenn nun der Altar von Erde mit einem Gestell von Kupferwerk umschlossen war, so weiset dieß auf Christus, wie es ihm zukam, zu heiligen die Menschen auf Erden und ward deßhalb an ihn nach unten und oft bei den Hörnern das Blut der Opfer angespritzt, damit er gebe seine Gnade zur Entsündigung. Ebenso umfaßte das Wasser im Priesterbecken ein kupfernes Gestell mit geschliffenen Flächen, um den Priestern zur Gewissenserforschung und inneren Vorbereitung als Spiegeln zu dienen bei der Waschung von Händen und Füßen vor Betritt des Zeltes und Altares. Jesus Christus aber, der Abglanz des Vaters, ist selber der Spiegel der Vollkommenheit für das Priesterthum zuerst. Was nun etwa noch näher zur Stütze des Bezuges auf den Vater als Schöpfer dienen kann, könnte aus dem Umstande sich ableiten, daß die Synagoge von jeher Gott selber „makom" d. i. Ort, Raum benannte. Für diese auffallende Benennung diene als

---

*) Haneberg hebt in seinen bibl. Alterth. 2. Aufl. S. 304 einen noch sichtbaren „hl. Felsen" hervor, welcher den Kern des Brandopferaltars im Tempel bildete mit einem Wasserkanal unten zum Abfluß des Blutes. Nach Seite 238 bildet dieser Fels „den Kern" des türk. Domes in Jerusalem.

Zeuge Aben Esra, wenn er sagt: „Unsre Vorfahren gesegneten Andenkens hießen den Herrn makom, weil jeder Ort voll ist von seiner Herrlichkeit." Elias von Thisbi schreibt: „Gott ist makom haccol d. i. der Allumfassende, weil nichts ist, das ihn umfaßte. Baal Aaruch erklärt das näher von der Allgegenwart Gottes und namentlich beim Gottesdienste, „weil der Herr an allen Orten, wo die Frommen sind, unter ihnen betroffen wird." Diese Bezeichnung Gottes ist nicht als später rabbinische Grille anzusehen, denn Philo sagt schon (de somniis): „Gott wird τόπος (Raum) genannt, weil er sowohl alles umfaßt, als auch weil er von nichts eingeschlossen wird". Die Kabbalisten haben allerdings diesen Namen ausgedeutet und gefunden, daß das Wort makom nach dem Zahlwerthe der Buchstaben s. v. a. 186 betrage (m = 80, k = 100, w = 6), und wenn man die Zahlenwerthe der Buchstaben im Worte Jehova multiplicirte, jeden mit sich, jod = 10 × 10 und he = 5 × 5, und wieder 5 × 5, und wav = 6 × 6, so gebe dieß 100 + 25 + 25 + 36, also auch 186. Nun kann man denken, man habe diesen Namen gebraucht, um damit abzuwechseln mit dem Worte adhonai, der Allmächtige, und so den unaussprechlichen Namen Gottes zu meiden, nichtsdestoweniger bedeutet er eine andere Eigenschaft Gottes, den Allgegenwärtigen. Und wenn nun der unsichtbare Vater im Weltall überall zugegen ist, weil er über Alles herrscht und regiert, so ist es der Sohn, der mit der Aufgabe der Heiligung am Altare in den Vorhof herantritt. Darauf will ich nicht verweisen, daß der äußere Altar so gern „der Ort" d. i. der Ort seiner Herrlichkeit, der Ort seiner Wahl, der Ort seines Namens, der hl. Ort, der Ort, den Gott erwählt", und als summarischer Name für Bethel die Wohnung Gottes und Pforte des Himmels genannt wird. Deut. 12, 5, 6, 11, 13, 18, 21, 26. 14, 23, 25. 15, 20. 16, 2, 7, 11, 15. Ps. 25, 8. 67, 5. 131, 7. Is. 8, 7. 3 Kön. 8, 39. 1 Parl. 24, 26. Wir werden später hören, ad. III, daß, wie der hl. Augustinus sagt, auch der Vater erscheinen kann und diese Erscheinung kommt nun ihm symbolisch zuerst zu in den Werken seiner Hand, wovon für diese Welt im Irdischen Erde und Meere unter dem Himmelszelte hervortreten. Der Sohn erscheint sohin mit dem Vater und heiligen Geiste im Vorhofe. Sein Altar umfaßt den makom in dem Vierecke und in den Pfosten. Er zeigt sich mit

dem hl. Geiste im Lichte, das innerlich am Rauchaltar und mit dem Vater in der Schechinah des Allerheiligsten hervortritt. Dieser ist es, in welchem das Feuer nach psl. 97 Gott vorausgeht, um die Liebe zur Welt zu sühnen und Alles in ein heil. Feuer zu legen und Gott zu weihen. Sein Feuer ist es, aus dem Gott nach Moses Deut. 4, 11 redet, während hiezu die Wolke im heiligen Zelt und das Dunkel, das rings um Gott ist, im Hinterzelte Gottes Herrlichkeit uns vorführt.

ad II.

Was das Heilige betrifft, so enthält es gleichfalls unverkennbare Beweise, um diesen Theil des Zeltes vorzugsweise als Schauplatz des hl. Geistes zu betrachten. Im Allgemeinen spricht hiefür der Umstand schon von vornherein günstig, daß, wie das Heilige zwischen dem Vorhof und dem Heiligsten in Mitte liegt, auch der hl. Geist gemeiniglich als das Band der wechselseitigen Liebe zwischen dem Vater und Sohne aufgefaßt wird, eine Auffassung, welche sich schon in der gewöhnlichen Schlußformel zu den Kirchengebeten zeigt, wenn es heißt: „der mit dem Vater in der Einigkeit (unitate) des hl. Geistes lebet und regieret in Ewigkeit.“ Wichtiger erscheint noch der Umstand, daß die Geräthe im Heiligen in enger Analogie zu den Gaben des Vorhofaltares stehen und gleichsam die Worte Jesu umschreiben, wenn er vom heil. Geiste sagt: „Er wird von dem Meinigen nehmen und es euch mittheilen“. Mit den Kohlen vom „ewigen Feuer“ des äußeren Altares ward, wie gesagt, das Rauchopfer im Heiligen entzündet. Es war dieß an sich zwar eine selbständige Opferung, sie steht jedoch in Verbindung mit dem äußeren Opferaltare, wo Christus die Gaben stellvertretend heiligte und „Gott im Geiste“ weihte. Auf diesen Zusammenhang weiset der Altar selber auch schon durch seine Stellung in gleicher Linie mit dem äußeren Altare; und war er auch nach dem Stoffe von vergoldetem Holze gleichsam edler, und an Größe kleiner wegen des Bedürfnisses und im Verhältniß zum Zelte, so hatte er doch in gleicher Weise die wesentlichen Merkmale, nämlich die vier Hörner und die viereckige Form. Wie die blutigen und unblutigen Opfer außen zunächst sammt und sonders im Feuer das Wohlgefallen Gottes, den reach nichoach l'adhonai bezweckten, so trat hier mittelst unblutiger Substanzen derselbe Zweck auf

dieser Gottesstätte deutlich und charakteristisch hervor. Zu gleicher Zusammenstellung berechtigt überhaupt die rituelle und materielle Verbindung des Opferdienstes im Heiligen mit dem auf dem äußeren Altare. Wenn früh das blutige Brandopfer gefeiert worden und das unblutige Opfer mit Brod und Oel nebst Weihrauch dazugelegt wurde, wenn zu gleicher Zeit der Hohepriester die tägliche Minchah (in 12 Broden) abends und morgens in 2 Hälften dem Herrn weihte, Lev. 6, 20, dann fand auch im Heiligen das Rauchwerk und die Besorgung der Lampen statt, sowie an den Sabbaten früh auch die Auflegung der neuen Schaubrode. Zugleich fand hiebei im Vorhofe das allgemeine Gebet des Volkes statt; Luk. 1, 10 meldet nämlich, die ganze Menge des Volkes war draußen (im Vorhofe) und betete zur Zeit des Räucherns", gerade so wie wir wissen, daß auch das Volk sowie die Leviten und Priester zu beten anfingen, wenn beim äußeren Altare die Brandopfer sowie das Fett der anderen Opfer im Feuer der Herrlichkeit des Herrn sich zum reach nichoach entwickelte und die Olah stattfand. Klare Belege sind hiezu II. Chron. 29, 27 und Sirach 50, 13—21; vrgl. mosaische Opfer. 1. Thl. S. 102. In materieller Hinsicht sind sämmtliche Opferstoffe im Heiligen aus dem Pflanzenreiche entlehnt, wie sie beim unblutigen Opferculte auf dem äußeren Altare verwendet wurden. Zu demselben gehörte Weihrauch, wie er beim Rauchopfer und in der Auflage auf die Schaubrode zu finden ist, ferner das Oel, das in dem Leuchter zum Lichte diente, und womit die unblutigen Opfer in der Regel zubereitet wurden Lev. 2, und endlich die Schaubrode selber sowie die Schaalen zum Trankopfer von Wein, wie solche Geräthe bei der Zubereitung des Schaubrodtisches wenigstens wiederholt erwähnt werden. Exod. 25, 29. Mosa. Opfer. Thl. II. S. 229. Der Unterschied hiebei war lediglich dieser, daß zum Rauchopfer ganz ausgesuchte Specereien und zum Lampenöl feines Olivenöl dienen sollte und daß das Speisopfer der Schaubrote nach Lev. 24, 8 vom Volke „zum ewigen Bunde" gegeben und von diesen Broden nichts als Opfer verbrannt wurde im Feuer, sondern allein der Weihrauch darauf.

Obgleich nun die Hütte in ihrer Vorderkammer mit diesen Geräthen gerade auch das besaß, was für die Ausstattung einer göttlichen Wohnung in Zeltform und für ihre Beziehung

zum himmlischen Leben im jenseitigen Hause Gottes passend und nothwendig erscheint, ein Licht, ein Tisch und ein Ort der Erscheinung Gottes oder auch Gebetsaltar für die Gerechtigkeit oder die Religiosität, so ergeben sich doch aus dieser Ausstattung oder aus den Gütern des Hauses Gottes auch sichere Schlüsse auf dessen Einwohner und Herrn, auf sein Wesen, Wollen und Thun. Und wie es nun Gott gefiel, auf dem äußeren Altar seinen Sohn uns als den Weg zum Leben und als die Ursache unsrer Erlösung zu bezeichnen, so haben wir wohl im Heiligen die Mitwirkung des hl. Geistes wie im Allerheiligsten die Quelle alles Heiles im Vater zu erkennen und in diesen Ausflüssen Gottes zu unsrem Heile unsere Seligkeit hier zu begründen und zu hoffen, dort aber im Jenseits zu erreichen und zu vollenden. Es stellt sich nun das Heilige nicht unklar als Schauplatz des hl. Geistes noch nach folgenden Gesichtspunkten heraus. Während der Sohn Gottes im Fleische der sündhaften Menschennatur wandelte, ohne selbst gesündigt zu haben, während er in Opfern aus der Thierwelt seine Erniedrigung zu unsrem Elende ankündigte und selbst für uns ein Fluch ward, um uns das Leben der Gnade zu verdienen und die Güter des Himmels uns zugängig zu machen in der Rechtfertigung, so wirket hingegen der Geist der Heiligkeit als Geber himmlischer Gnaden und als Heiligmacher zunächst in Symbolen des an sich makellosen und über die Thierwelt, selbst über die als rein erklärten Thiere stets erhabenen Pflanzenreiches, wo nach Moses keine unreinen Geschöpfe gefunden werden. Weil er aber gemeinsam mit dem Sohne wirket, so schließt sich der Opferdienst und das Material seiner symbolischen Gaben an den äußeren Opferdienst und gerade an diejenigen Opfergaben an, welche theils die Erhaltung des Gnadenlebens, wie die Opfer von Brod und Wein, bezweckten, theils die geistige Seite des Opferkultes bedeuten, wie der das Gebet als die geistige Seite der Opfer symbolisirende Weihrauch und Wohlgeruch. Um nun dieses im Einzelnen nachzuweisen, wollen wir gleich mit dem Schaubrodtische oder demjenigen Symbole anfangen, dessen Beziehung zum hl. Geist aus der örtlichen Gemeinschaft mit den beiden anderen, scheinbar leichter erkenntlichen Theilen des Heiligen einigermassen schon hervorgeht, dabei aber auch aus dessen eigener Natur schon folget, sobald man den Charakter und die Erklärung des Sym-

bols nach der hl. Schrift erfaßt. Die Schrift sagt Lev. 24, 8, „von den Kindern Israels soll man sie empfangen als ewigen Bund.“ Man könnte nun schon daraus etwa einen Hinweis auf die Wirksamkeit des hl. Geistes folgern und könnte sagen: der Geist des Herrn ist auch das Band zwischen Gott und den Menschen und der Menschen unter sich. Es giebt keinen Bund ohne ihn und ohne innere, gute und freundschaftliche Gesinnung. Ein Bund liegt zunächst in der Gesinnung, im Geiste, wenn er auch sonst in Zeichen am Fleische oder in äußeren Gaben sich ausspricht. Was die hl. Schrift von dieser ganz aparten Opfergabe aussagt, ist immerhin zu beachten, selbst wenn auch alle anderen Opfer als Zeichen von Gemeinschaft mit Gott anzusehen sind und die Beschneidung, das Sabbathgesetz und dergl. als Bundeszeichen erklärt und auch das Salzopfer sogar noch besonders „das Salz des Bundes mit Gott“ genannt wird. Für die Idee der Gemeinschaft mit Gott ist insbesondere der Charakter des Gerätħes zu beachten. Die Altäre heißen zwar häufig auch Tische Gottes, aber es schließen sich an dieselben auch noch andere Ideen an. Da wir hier einen Tisch ohne Feuer vor uns haben, so können wir nicht umhin, bei diesem Tische an einen parallelen Gegensatz zu den Opfermahlzeiten von den Gaben des äußeren Altares zu denken. Wir haben hier im bedeckten Heiligthum des Herrn an eine Tischgemeinschaft und Mahlzeit zu denken, welche vom Geiste Gottes zunächst uns zukommt, gleichwie die von den Gaben des äußeren Altares zunächst Christi Werk bezeichnen. Und diese Gemeinschaft muß eine allgemeine sein, weil jeder Stamm sein Brod als Gottesgabe bringt und als Geschenk von ihm anerkennt und in seinen Priestern zurückerhält. Die Bundesbrode werden so zu einem himmlischen, geistigen Brode für höheres Leben erhoben. Allein wir müssen immerhin wegen der Natur des Symbols d. i. weil wir Brode vor uns haben und diese Gaben als Lebensmittel erscheinen, wie wir schon im Opfergebete des Herrn erörterten, nicht blos zunächst an den Begriff des Bundeszeichens, sondern an den natürlichen Charakter des Symbols uns anhalten und finden also den hl. Geist als denjenigen, welchen die hl. Kirche nach der Sprache der hl. Schrift als den Herrn und Lebendigmacher (dominum et vivificantem) bekennt. Gleichwie nämlich der Leib ohne die Seele todt ist, so erscheint auch die ganze Schöpf-

ung als wüst und leer, todt, starr und gestaltlos, wenn nicht nach gen. 1, 2 der Geist oder Odem Gottes ausgeht und das Leben giebt, weckt und ordnet. Der erste Mensch fing erst an zu leben, als Gott dem Adam die Seele und mit ihr die Gnade und Kraft des heil. Geistes einhauchte (siehe über letzteres Scholz's de inhabit Spirit. Sct. Seite 48—49).*) Deßwegen betet der Psalmist und mit ihm die Kirche bei allen Gelegenheiten, wo ein Werk geschaffen werden soll, Emitte Spiritum tuum et creabuntur, et renovabis faciem terrae cfr. Ezech. 10, 17. Zach. 5, 9. Kohel. 12, 7. Er ist es ja auch, der, wie er den ersten Adam in natürlicher und übernatürlicher Weise belebte, den zweiten Adam Christus ex semine mulieris bildete, und kraft der priesterlichen Gnadengabe als der Urheber des sakramentlichen Leibes Christi anzusehen ist. Er ist als ἀρχὴ τῆς ζωῆς anzubeten, während der Vater als ἀρχὴ θεοῦ und der Sohn als ἀρχῆ πάντων bei den heil. Vätern bezeichnet wird. Während wir also beim Rauchaltar nach dem Apostel beim Gebete der Heiligen die „unaussprechlichen Seufzer" des hl. Geistes als die himmlische Wonne der Seligen annehmen müßen und so hier wie beim Leuchter ohnedieß, auch die geistige Gnadenzurüstung behaupten dürfen, weil die hl. Schrift hiebei selbst ihre Zeugnisse dahin abgiebt, ebenso haben wir beim Schaubrottische das πνεῦμα ζωοποιοῦν 1 Cor. 12, 45, das urspünglich heilige Naturleben als Ausfluß des hl. Geistes anzusehen**). Hiemit harmonirt nicht blos die Auslegung Jesu vom Besitz des himmlischen Landes und seiner Güter in der Seligkeit

*) Der Odem Gottes ist sein Geist und dieser Geist ist es, der das Spiraculum vitae dem Adam gab. gen. 1, 26 und 27. Cyrillus schreibt: αὐτὸ (πνεῦμα) γάρ ἐστιν ἡ πνοὴ τῆς ζωῆς· ἐπείτοι ζωὴ κατὰ φύσιν ὁ θεός. Wie Cyrillus legen auch Augustin und die meisten Väter aus. Die Kirche nennt in den Sakramenten die Gnaden des hl. Geistes das Leben der Seele, wenn sie Sakramente für die Todten (Sünder) und Lebendigen (Gerechten) unterscheidet.

**) Ich kann hier nicht unterlassen, zu bemerken, was man bei Lapide Comm. zu Exod. 25 liest, wenn er mit dem Leuchter unsre Lichter und mit dem Weihrauch unseren Weihrauch beim Opferdienst vergleicht und über den Tisch mit Broden so schreibt: „Mensae panum propositionis respondet „Mensa Spiritus sancti", quem vocant, quae diebus dominicis in templis multis in locis proponitur plena panibus, ut ii in pauperes distribuantur isque ex prisco ecclesiae ritu."

der Sanftmüthigen, sondern darauf paßt auch der Name der Schaubrode, die im hebr. Texte „Brod des Angesichts" heißen, sowie der Umstand, daß diese Opferbrote nicht ins Feuer des äußeren Altares kamen, daß vielmehr der auf sie gelegte Weihrauch blos ihren Opfercharakter ausdrückte. Der Name „Brode des Angesichtes" muß nämlich im Worte Angesicht eine besondere Beziehung zeigen, um so mehr als auch der Tisch selber „Tisch des Angesichtes" heißt (Num. 4, 7). Wird doch vom Engel, der als Feuersäule Israel führte und Christum vorstellte Exod. 33, 14, das Wort panim im Sinne von Gott als „Person" gebraucht, so könnte auch hier dieser Name für eine göttliche Person gebraucht sein. Allein ich will in einem so ungewöhnlichen Wortbegriffe den Beweis für die Beziehung auf den hl. Geist nicht schon rechtfertigen, sondern lediglich den Begriff für die gegebene Beziehung auf das Wirken Gottes im Naturleben hervorheben. Das sonst lokale panim bezeichnet hier das Schauen der Huld Gottes, es muß hier als Ausfluß von Gottes Segen nothwendig angenommen werden. Denn abgesehen von der Bedeutung dieses Wortes in der davon abgeleiteten Präposition לִפְנֵי = vorn spricht nämlich der Gebrauch dieses Wortes im Sinne von Miene und Aussehen durchgängig für den Begriff Gnade und Wohlwollen oder Segen Gottes und seinen Zorn oder sein Misfallen je nach dem Zusammenhange, ob Gott sein Angesicht abwendet oder zuwendet, ob er sein Antlitz leuchten läßt auf jemand oder es abzieht. In diesem Sinne wird es eben auch oft von der Gunst oder Ungunst der Menschen gebraucht. Die lokale Bedeutung „vorn" kann insbesondere hier nicht mit ins Spiel kommen, weil die Schaubrode als „Brode des Angesichts" vor Gott gebracht werden sollen in demselben Sinne, wie alle Opfer vor Gott, לִפְנֵי יה dargebracht wurden. Läge der Begriff darin, daß sie Brode vor Gottes Angesicht, daß sie Brode ob seiner Gegenwart als solcher sein sollten, dann könnte ja Exod. 25, 30, wie Bähr schon Symb. I. S. 426 sehr richtig bemerkt, nicht gesagt sein: „Lege auf den Tisch „das Brod des Angesichtes vor mein Angesicht"; לֶחֶם פָּנִים לְפָנַי. Es müßten auch, wie derselbe Bähr schreibt, der Leuchter „Leuchter des Angesichts" und der Altar mit Rauchwerk auch Altar des Angesichts heißen. Ist nun hiebei keine

andere sprachliche Bedeutung anzurufen, die uns diesen Namen erklärte, so wollen wir nicht zu etwas künstlichen Auslegungen unsere Zuflucht nehmen, wie z. B. Bähr, wenn er meint: „es sei hier das Brod, worin Gott selbst geschaut würde", noch können wir jene Auslegung gut heißen, welche in den Schaubroden Symbole guter Werke findet, da die sämmtlichen Geräthe im Himmel nur den Reichthum himmlischer Güter und Seligkeit, nicht aber zunächst unsere Gaben bedeuten, wovon an seiner Stelle im dritten Bande näher noch gesprochen wird. Wir bleiben vielmehr bei dem durchgehenden Gebrauch des Wortes stehen, wenn es das göttliche Antlitz als Quell alles Segens bedeutet; denn im Sinne von Unsegen kann es hier nicht verstanden werden. Zum Beweise für diese Bedeutung dient insbesondere außer unzähligen Belegstellen *) die aaronitische Segensformel, wenn die Priester nämlich alle Morgen sprechen mußten: „Der Herr segne und behüte dich, der Herr zeige dir sein Angesicht und sei dir gnädig, der Herr wende zu dir sein Angesicht und gebe dir Frieden." Num. 6, 24—27. Diese rituelle Sprache beherrscht gleichsam die ganze theologische Vorstellung vom Verhältniß Gottes zu uns, wie man in allen Concordanzen unter dem Artikel facies oder פָּנִים und oculi als Repräsentanten des Angesichts ersehen kann. Man vergl. statt vieler nur näher den Segenspsalm 66, wenn es heißt: „Gott erbarme sich unser und segne uns, lasse leuchten sein Angesicht über uns und erbarme sich unser, damit wir auf Erden deinen Weg erkennen — Die Völker der Erde preisen dich. — Die Erde wird ihre Frucht geben; es segne uns Gott, unser Gott, es segne uns Gott und es fürchten ihn alle Enden der Erde". Aber wird man sagen: Wohl stellt sich das Angesicht Gottes als Quell des Segens nach diesem Sprachgebrauch unverkennbar heraus. Es stimmen damit alle jene Redensarten zusammen, wenn es heißt: Gott solle sein Angesicht nicht von uns wenden Psl. 50, er möge sein Angesicht nicht gegen uns setzen vergl. Lev. 20, 3, 5, 6. Man vergesse hiebei nicht, daß die Segnungen Gottes

*) Z. B. Psl. 38, 8: Ich will meine Augen auf dich heften. 33, 16: Die Augen des Herrn sehen auf die Gerechten; 38, 18. 4, 7. Das Licht deines Angesichtes ist über mich gezeichnet. 30, 17; laß leuchten dein Angesicht über deinen Knecht. 79, 4, 8: Zeige uns dein Angesicht, so ist uns geholfen.

für das Halten seiner Gebote sich ausdrücklich und Deut. 28, 3 vorwiegend „auf die Früchte der Erde, auf den Segen in Feld und Flur, in der Scheune und im Lande", im Fleische und zeitlichen Gütern beziehe. Fällt diese Art des Segens uns doch sogar oft auf, die wir als Christen aus dem Munde Jesu gewöhnlich höhere Güter versprochen erhalten. Nun stand dieser Tisch nach Num. 8, 2 dem Leuchter genüber auf der anderen Seite des Rauchaltares; gerade aber der siebenarmige Leuchter und die sieben Lampen dieses Leuchters heißen mehrmals „die Augen Gottes."*) So schreibt Zacharias ganz nach dem Vorbilde des siebenarmigen Leuchters: cp. 4: „Ich sah einen Leuchter von Gold und oben sein Oelgefäß und sieben Lampen daran und sieben Röhren für die Lampen darauf — und es sprach der Engel die Worte: Weißt du, was du siehst: Nicht durch Heeresmacht, nicht durch Kraft, sondern durch meinen Geist, spricht der Herr, wird der Tempel vollendet werden. — Diese sieben sind die Augen des Herrn, welche den Erdkreis durchlaufen." Nach demselben Propheten hat der Stein zum Fundament der messianischen Reichsordnung im Hohenpriester Jesus (Josedek), „sieben Augen" 3, 9, was wieder nur der Geist Gottes sein kann, der nach Js. 11 auf dem Sprößling Isai ruhet und auf seine Vorbilder, die heiligen Männer der Vorzeit schon im entsprechenden Verhältnisse gelegt war. Damit stehen in engster Beziehung jene Stellen, wo Gottes Augen „Feuerflammen" heißen z. B. Apoc. 1, 14 und cp. 5, 6, wo das Lamm außer sieben Hörnern sieben Augen hat, welche die sieben Geister Gottes sind, ausgesandt in alle Welt. Dieß wird noch mehr erläutert durch die Worte, Ap. 4, 5, wenn Johannes schreibt: Sieben Lampen brannten vor dem Throne, welche die sieben Geister Gottes sind." Zwar scheint der Ausdruck „sieben Geister Gottes" auf keine Einheit zurückzuweisen. Allein wir sehen aus Zacharias 4 und Js. 11, daß die sieben Geister und Augen Gottes auch in der Einheit als Gottesgeist zusammengefaßt werden und daß, wenn man wirklich bei Johannes an sieben Engel denken wollte, dieß als eine Vergleichung zu nehmen sei, wie auch die Eine christliche Gemeinde auf Erden nach dem

*) Psalm 103, 29 tritt der Geist Gottes als identisch mit seinem Angesichte auf, denn es heißt: „Wendest du weg dein Angesicht, so erschrecken sie, sendest du deinen Geist, so wird Alles hergestellt und das Angesicht der Erde erneuert.

Vorbilde der Gemeinde Gottes im Himmel in einem siebenarmigen (1, 20) Leuchter dargestellt wird, wenn es heißt: „Die sieben Sterne sind die Engel der sieben Gemeinden und die sieben Leuchter die sieben Gemeinden. Wenn es nun vom göttlichen Angesichte heißt: Er lasse sein Antlitz über uns leuchten,*) dann haben wir das Auge Gottes nothwendig als Leuchte dieses Antlitzes zu vergleichen und sehen nun wie der Schaubrottisch oder der Tisch des Angesichtes in engster Beziehung zu dem Leuchter, dem Abbilde des Auges Gottes, dem Sinnbilde des huldvollen Angesichtes Gottes auf der entgegensetzten Seite des Rauchaltares stehe. Wir haben den Segen Gottes und den Geber davon in beiden Geräthen zu erkennen und dieß auch schon darum, weil auch der Leuchter einem Lichtbaum glich, mit Blüthen, Knospen und Aepfeln geschmückt. Diese Embleme von Mandelblüthen, von Knospen, Blumenkelchen und Aepfeln können ebenfalls nur in ihrer Art den Segen näher darstellen, der durch Gottes schöpferischen Geist und durch seine väterliche Obhut sich überall äußert, sie können nur umschreiben jene Gnadenblicke, durch die sein Auge alle Welt mit Gütern des Heils erfüllt. Man vergl. hiezu die Stelle Num. 8, 2 nach der Vulgata. Es heißt dort: „Gebiete, daß die Lampen gegen Mitternacht leuchten gegen den Tisch der Schaubrode; gegen die Seite, die dem Leuchter genüber ist, sollen sie scheinen.“ Zwar ist dieß nur eine freie Umschreibung des hebr. Textes nach Exod. 26, 36, und Hieronymus. Allein sie ist dennoch richtig dem Sinn gemäß gegeben. Die Lampen leuchteten auf den Schaubrodtisch hinüber, da dieser dem Leuchter genüber stand. Bedeutungsvoll ist es auch, daß, wenn der Priester das Rauchwerk am goldenen Altare vollendet hatte, er heraustrat und das Volk segnete. Sohin war gerade der innere Altar als Segensstätte als Stätte des Gnadenspenders anzusehen. Die Versöhnung und Gnade ward außen auf dem Altare erworben, im inneren des Heiligthums aber war die Quelle, durch die der Herr den Segen uns nach seinem Wohlgefallen zuzuwenden beschloß. Vertritt doch der heil. Geist die Stelle Christi, da er als der Mittler seiner Verdienste und Zufluß seiner Gnade innerlich in

*) In ähnlicher Weise heißt auch bei Königen der Ausdruck „Licht des Angesichts“ soviel als heitres, gnädiges Angesicht. z. B. prov. 16, 15. or panim bedeutet dasselbe aber von Gott, Ps. 4, 7. 44, 4. Job. 29, 24.

den Herzen, im Heiligthum der Herzen, in seinem Tempel wirket.

Noch den Umstand haben wir anzumerken, daß die Schaubrode nicht als Opfer zum Altare kamen, daß sie hierin abweichen von allen Speisopfern in Mehl und Kuchen. Nur die Weihrauchkörner stellten sie als Opfer dar. Schon Bähr macht im Vorübergehen darauf aufmerksam, da er sagt Symb. 1. S. 411: Der Weihrauch auf den Schaubroden wurde zum Lobpreis Gottes angezündet und zwar auf dem Brandopferaltar, die Brode selbst aber wurden alle von den Priestern gegessen." Deßhalb hat Drusius auch das Texteswort לַלֶּחֶם übersetzt durch pro pane id est vice panis, als ob der Weihrauch statt des Brodes wäre angezündet worden. Dieß ist nun, wie Bähr meint, unrichtig, „weil der Weihrauch nimmer ein Surrogat für das Brod war", der Weihrauch der unblutigen Opfer ward nämlich ohnehin zum Lobpreis Gottes entzündet sammt einem großen Theile des Mehles und der Kuchen; allein bedeutungsvoll ist dieser Umstand deßwegen, weil so die Schaubrode Gott loben sollen für die Lebensgüter an Israel, für alle Geschenke des unverkürzten Segens Gottes in dieser und jener Welt. Mit dieser Bedeutung stimmt noch überein, daß auch Weinkannen σπονδεία, κύαθοι, קְשׂוֹת und מְנַקִּיוֹת Num. 4, 7 und Exod. 25, 29, welche den Vatersegen Gottes vervollständigend auf diesem Tische standen; nirgends wird zwar erwähnt, daß sie sollen gefüllt und ausgegossen werden. Es bedarf aber dessen nicht. Nicht als Opfer standen diese Brode da, sondern zunächst als Symbole der Lebensgüter im Hause Gottes, und ganz irrig ist es zu sagen, daß, weil der Text vom Wein selber schweige, dieser nicht dem Brode gleichstehe, wie Bähr meint, sondern „reine Nebensache sei". Vielmehr kann daraus nur eben folgen, daß die für Lebensmittel sonst gebräuchlichen Ausdrücke Brod und Wein (siehe mos. Opfer. Th. II. zur vierten Bitte) hier eben nicht Opfer oder Gaben an Gott, sondern geheiligte Güter des Himmels und den Ausfluß göttlichen Vatersegens bedeuten sollen. Schwierig könnte noch erscheinen, daß der salomonische Tempel statt Eines Schaubrodtisches und Eines Leuchters je zehn aufstellte; man könnte daraus schließen, daß dadurch die Beziehung und Einheit des Symbols sowohl beim Tische als beim Leuchter gestört

werde; allein man hat in der Zehnzahl beim Tische jedenfalls den väterlichen Lohn und Segen Gottes für das Halten der zehn Gebote und beim Leuchter die Gnadenstärke und das Licht des heiligen Geistes als Mittel zur Haltung dieser 10 Gebote anzunehmen. Das Gesetz des Zeugnisses oder der Dekalog bildete ja den Mittelpunkt der ganzen Hütte, kein Wunder also, daß, wenn Salomon den Tempel des Herrn verschönern wollte, er die Geräthe, die nicht streng wie der Altar auf die Dreitheiligkeit des heiligen Ortes und auf die Einheit der einzigen Opferstätte wiesen, sondern die Gnadenfülle Gottes kund thaten, im Heiligen ohne Bedenken vermehren konnte. Das Symbol blieb dabei unverändert und bekam nur eine schöne Beziehung zum Mittelpunkte der Hütte oder der Offenbarung, dem Gesetze. Die gegebenen Beweise, insbesondere auch die Beziehung des Leuchters zum Geiste Gottes, sind zu deutlich, als daß wir dadurch uns vom Ziele dürften abführen lassen.

Dieser siebenarmige Leuchter nun enthält inhaltlich und formell durch die Stelle bei Isai. 11. cap. seine Beziehung auf Gottes Geist und ist diese Beziehung auch stets vom Bewußtsein der Kirche Gottes aufrecht erhalten worden. Der Geist Gottes erscheint nämlich daselbst auf dem messianischen Sprossen Isai oder auf dem Sohne Davids als Geschenk des Herrn, damit er zu seinem heiligen und hohen Berufe vollkommen ausgestattet sei. Zuerst wird ihm der Geist des Herrn an und für sich zu Theil, dann aber erscheinen nach dem hebr. Texte noch paarweise sechs Aeußerungen oder Kräfte des Geistes. Die formelle Darstellung dieser Ausrüstung entspricht sohin ganz genau der Form des Leuchters, wie er Exod. 25 beschrieben wird. Er soll bestehen in einem Schafte und sechs Röhren V. 31 u. 32 und zwar so, daß je drei derselben auf einer und auf der anderen seien. Sie wurden dadurch paarweise gestellt, wie es denn auch im Verse 37 heißt: „Setze sie auf den Leuchter, daß sie einander gegenüber leuchten". Diese Anordnung sieht genau aus den Worten des Propheten hervor, wenn er zuerst im Allgemeinen sagt: Der Geist des Herrn wird auf ihm ruhen, und dann je zwei Ausflüsse des Geistes paarweise an einander reiht und spricht: „I. der Geist der Weisheit und des Verstandes, II. der Geist des Rathes und der Stärke, III. der Geist der Wissenschaft und Furcht Gottes; und an der Furcht Gottes

wird er sein Wohlgefallen haben." Es ist bekannt, daß man von sieben Gaben des hl. Geistes spricht und es ist ein Unrecht, wenn man dieß dem hebräischen Texte gemäß bestreitet und nur sechs Gaben aus demselben folgern will. Nein, es sind sieben Gaben, nur muß der hl. Geist selber als Gabe gerechnet werden und das ist ja auch Lehre Christi. Mit Bezug auf die Worte Christi, daß er den Aposteln den hl. Geist senden wolle und daß er sie hiezu anhauchte und später sichtbar damit beschenkte, deßwegen heißt er ja dator et donum, „donum Dei". Eben daraus, daß beim Propheten 11. cp. der Geist von den Gaben noch besonders unterschieden wird, darin liegt kein geringer Erweis für die Persönlichkeit desselben in Gottes Wesen. Calmet bemerkt zu der Stelle: „Caeterum nonnisi sex dona in Hebraeo recensentur, cum timor Domini bis repetatur; quam repetitionem vitaturi Septuaginta et S. Hieronymus semel reddiderunt spiritus pietatis." Wenn nun Bade in seiner Christologie des A. T. III. Th. S. 126 ebenfalls meint, es sei nur von sechs Gaben im Texte die Rede, es sei auch kein Verstoß gegen ein Dogma, wenn man sechs Gaben des hl. Geistes zähle, „nur solle man beim Volksunterricht nicht von sechs Gaben reden", da man überall von sieben spreche, so ist dieser Wink nicht ganz begründet, der Text hat sieben Gaben, nur in anderer Art, als die Uebersetzer es zeigen; und wenn Bade mit Recht schreibt: „Die (kathol.) Wissenschaft könne der größten kritischen Strenge nicht entbehren", so wird jeder damit einverstanden sein. Allein es wäre ganz gefehlt, wollte man die Bedeutung dieser prophetischen Stelle durch den Hinweis auf andere Gaben des hl. Geistes vor „kabalistischer Ausdeutung" bewahren, wie Bade empfiehlt. Es ist allerdings wahr, daß dem hl. Geiste außerordentliche und ordentliche Gaben in der hl. Schrift beigelegt werden, zu jenen gehören die Wundergaben, z. B. 1 Cor. 12, 9, 10. Marc. 16, 17. Joh. 16, 13; zu diesen gehören die Gaben, wie sie besonders Paulus im Galaterbriefe 5, 22 aufgezählt und die Gaben der drei göttlichen Tugenden I Cor. 12, 9. Röm. 15, 13, Röm. 5, 5. 15, 30. Aber es ist durchaus nicht „kabalistisch, wenn man auf diese Siebenzahl als eine besonders heil. Zahl besonders Gewicht legen wollte", wie Bade meint. Nein, die Sache hat vielmehr einen bei den Auslegern gewöhnlich übersehenen, speciellen Bezug zum Messias, von dem doch in der

Stelle, wie Bade und alle kathol. und viele protest. und die jüdischen Ausleger vor und nach Christus einst anerkannten und worin bestände dieser? Ganz deutlich liegen in den sechs paarweise bezeichneten Gaben die Eigenschaften, welche den drei Aemtern des Messias nothwendig zukommen. Der Geist Gottes wohnte schon in Christo nach dessen persönlicher Gemeinschaft mit Gott dem Vater und dem Wesen Gottes. Wohnt er in den Gläubigen, warum nicht zuvor im Gottmenschen, über dessen Haupt er schwebte? Er hatte nun aber auch die drei Aemter, welchen die Salbung des hl. Geistes im A. T. vorzugsweise zukam. Als Priester kommen ihm zu Weisheit und Verstand, als König kommen ihm zu Rath und Stärke, als prophetischen Lehrer kommen ihm zu Wissenschaft und die Furcht des Herrn. Die Weisheit gehört Christo als Priester, weil die חָכְמָה nach der Darstellung des A. T. unter allen Geistesgaben die höchste und vorzüglichste Stelle einnimmt. Nach den Lobpreisungen bei Sirach und im Buche der Weisheit und nach den Lobsprüchen Salomons in den Sprichwörtern steht sie in unmittelbarster Beziehung zu Gott. Schon dieses Vorrangs wegen gehört sie dem Priesterthume charakeristisch, weil dieses im alten Bunde die erste Rangordnung einnahm. Wenn sie zwar auch bei Königen z. B. Salomon und den Propheten theils zur Vorbedingung ihrer Aufgabe, theils zur persönlichen Auszeichnung diente, so ist sie doch (a potiori fit denominatio) zuerst Sache des Priesterthums, weil dieses das Gesetz, welches alle Weisheit*) in concreto darstellte, innehaben, es handhaben und erkennen soll. An die Weisheit reiht sich der Verstand (בִּינָה von bin, discernere) als besondere Gabe des Priesterthums, weil es nach der Aussage des Gesetzes und nach der Sprache des Moses zu unterscheiden hatte zwischen heilig und unheilig, zwischen gut und bös und auch in vielen Fällen zwischen krank und gesund. Moses befahl deßhalb, daß sie für die Dauer ihrer Funktionen gar keinen Wein trinken dürften. Was kann ferner natürlicher

*) Deut. 4, 6 heißt es von den Geboten und Rechten insgesammt: das ist eure Weisheit und Einsicht vor den Völkern. Psl. 18, 8. Prov. 5, 1. 27, 11. Jer. 8, 9. Was die Weisen des Pharao Exod. 7, 11 und die Weisen in Babylon Dan. 2, 14, das sind ex professo die Priester des theokratischen Israels. Jerem. sagt 18, 18: „Non enim peribit lex a sacerdote".

dem Berufe eines Königs näher liegen, als Rath und Stärke? Die Fürsten heißen sonst die Starken und Gewaltigen, Elohim, Gibborim. Ihnen kommt es a potiori zu, mit Kraft ausgerüstet zu sein; weil aber kein Mensch sich genügt, wenn er auch nur sich selbst und sich allein zu regieren hat, wie viel mehr braucht nun ein König Rath und Räthe, um die Bedürfnisse von vielen Tausenden und Millionen zu beachten und nach bester Erkenntniß ihre Angelegenheiten zu schlichten, zumal beim Richteramt, einer Prärogative königlicher Gewalt? Daß ohnehin die Propheten mit Wissenschaft und Gottesfurcht a potiori begabt sein sollen, ergiebt sich aus der praktischen Stellung ihrer Sendung, da sie den Geist der Gottesfurcht wecken und der Lauigkeit mit Eifer entgegentreten, dabei die Kenntniß der Herzen besitzen und die Beziehungen des Gesetzes zum Leben wissen mußten. Diese heilige Wissenschaft ist neben der Wissenschaft von Israel's Verheißungen und den Hoffnungen der Zukunft beim alten Prophetenthum das gewesen, was wir zum Unterschiede von weltlicher Wissenschaft die „scientia Sanctorum“ nennen. Wenn wir sonach die messianische Stelle genauer ansehen, so haben wir bei Isaias den sichersten Dolmetscher für den Leuchter im Heiligthum. Der Geist Gottes ist darin symbolisirt, die geistige Gnadenrüstung zu allen Gotteswerken, während der entgegenstehende Schaubrodtisch die heilige Ordnung des höheren und niederen Lebens im Segen Gottes uns versinnlicht. Wir haben in jenem das Auge Gottes und seine wie die Farben des Regenbogens leuchtenden Gnadenblicke, das Angesicht Gottes, das segnend und erbarmend, heilend und leuchtend gleich dem Oele der Gnade im Zelte glänzte und in siebenfachem Lichtglanze gleich den Farben der Einen Sonne im Friedensbogen*) das Haus des Herrn als Stätte des Trostes und Segens bezeichnete. Gewöhnlich stoßen sich nun alle Hebräer bei einem Hinblicke auf die christliche Heilslehre an dem Geheimnisse der hl. Dreifaltigkeit oder den Drei göttlichen Personen in der einen göttlichen We-

---

*) Auch der Regenbogen heißt siebenfarbig und ist doch nach den Physikern eigentlich sechsfach, die siebente Farbe ist die weiße Farbe des Sonnenlichtes insgesammt, siehe Rhein. Convers. Lex. Artik. Farben, wornach die Iris Roth, Orange, Gelb, Grün, Blau und Violet zeigt. Die Physiker zählen aber manchmal noch eine siebente und machen es wie die Theologen mit den 7 Gaben des hl. Geistes.

senheit. Deßhalb will ich im Vorübergehen nicht unterlassen, auf den Umstand aufmerksam zu machen, daß wir außer der Dreifaltigkeit des alten Heiligthums und seiner Beziehung zum Einen Gott in dreifacher Erscheinung sogar den Ausdruck Person für alle drei Theile urgiren können. Bekanntlich heißt das lateinische Wort persona nach seiner ursprünglichen, concreten Bedeutung soviel als Angesicht. Der Lexikograph Kärcher schreibt daher: „Persona bedeutet etwas, das einen Menschen vorstellt, z. B. ein Bild aus Thon bei Lukrez und Martial." Und weil nun natürlich alle Bildnerei zuerst auf das Angesicht der Menschen Rücksicht nimmt, woran wir ja auch im Leben die Menschen erkennen und deßhalb ein Kennen von Angesicht von jeder anderen Kenntniß unterscheiden, so heißt es auch nach allen Lexikographen Maske und Larve über das Angesicht. Im Gesichte prägt sich aber der Charakter des Menschen aus und gemäß diesem Charakter nahmen einst die Schauspieler, wenn sie das Bild eines Menschen auf der Bühne darstellen sollten, eine entsprechende Larve, und hiedurch ward die Bedeutung des Wortes Person auf die Begriffe von „Charakter und Rolle", die ein Mensch spielt, ausgedehnt und bedeutet dann das, was wir gewöhnlich Person im ethischen Sinne nennen, ein mit Freiheit und Erkenntniß begabtes, von anderen Geschöpfen unterschiedenes, für sich eigenthümlich handelndes Wesen. In diesem Sinne schreibt Thomas von Aquin I. quaes. 29. art. 3: „Person bedeutet das, was an der ganzen Natur das Vollkommenste ist, was der vernünftigen Natur zur Grundlage dient und dieß kommt in höherer Art den göttlichen Personen, als den erschaffenen zu." Kürzer sagt er dieß ad 2 mit den Worten: „Omne individuum rationalis naturae dicitur persona . . . secundum hoc maxime competit Deo nomen personae". Beachten wir nun, daß die Wolken- und Feuersäule bald die Herrlichkeit des Herrn, bald aber auch panim „das Angesicht Gottes" heißt. Exod. 16, 10. 40, 34. Num. 16, 42. Exod. 33, 14 sagt der Herr: „Mein Angesicht (meine Person, wie Gesenius mit Recht übersetzt) soll mitziehen." Deßwegen läßt der weinende Jeremias die Heidenvölker über Jerusalem sprechen Thren. 4, 15 u. 16: „Nicht länger dürfen sie weilen (Vulg. der Herr wohnt nicht mehr unter ihnen), des Herrn Angesicht zerstreut sie." Auch von Menschen in hoher Stellung z. B. Königen wird es im

Sinne für ihre Person gebraucht z. B. 2 Sam. 17 11. Daher kommt es, daß dieß Wort bisweilen zur Umschreibung des Pronomen gebraucht wird, z. B. Sprichw. 7, 13. Psl. 80, 17 und Ezech. 6, 9. Nun erschien „die Herrlichkeit des Herrn" (also Gottes Angesicht) als Feuer einst auf Aarons Brandopferaltar und entzündete sofort an diesem Strahle die kommenden Opfer als ewiges Feuer. Es ist ja dasselbe Feuer, das im Dornbusche sprach und brannte, ohne zu verbrennen, es ist dasselbe, das Sinai in Rauch und Flammen setzte, dasselbe, das auch Gottes Engel heißt, in dem sein Name ist, also die Schechinah und des Vaters gleiches Wesen. Wir haben sohin das panim Gottes einmal auf dem Brandopferaltare und es leuchtete daselbst und nahm auf die Opfer, es sühnte in vorbildlichem Thiernepheschch und errichtete da das Horn des Heiles als Zeichen von Gottes Macht und Stärke. — Im Heiligthum haben wir zum zweiten das panim Gottes in den Augen des Herrn, in welchen „das Angesicht Gottes" segnend mit Gaben erscheint. Im Allerheiligsten war ohnehin auch die Schechinah des Herrn und erschien auch da im Lichtrauch. Lev. 16, 2. Denn aus und über der Hütte erhob sich die Wolkensäule dort zuerst. Exod. 40, 34 z. B. heißt es: „Eine Wolke bedeckte das Zelt des Zeugnisses und die Herrlichkeit des Herrn erfüllte die Wohnung (mischcan); Und wenn sich die Wolke vom Zelte (מֵעַל הַמִּשְׁכָּן) erhob, so brachen die Söhne Israels auf." Mußte doch der Hohepriester am Sühntag deßhalb mit Rauchwerk, also mit dem Geist des Gebetes ins Allerheiligste treten, um nicht zu sterben durch den Anblick der Schechinah, des Glanzes der Herrlichkeit Gottes im Allerheiligsten. Lev. 16, 9. So haben wir denn das panim des Herrn dreifach, Gott erschien im dreifachen panim, und an jedem Ort erschien da Gott und doch erschien ein und derselbe Gott in jedesmal unterschiedener Eigenthümlichkeit, so daß die christliche Lehre darin wohl kein geringes Vorbild ihres ersten Geheimnisses besitzt und daß es wieder wahr erscheint, wie bei anderen Dogmen, so auch hier: Vetus testamentum in novo patet, et novum in vetere latet. Doch wir haben noch im Heiligen etwas näher auf den Rauchaltar zu sehen, um ihn als die Stätte des Geistes Gottes zu erweisen und so die Uebereinstimmung dieser Bedeutung mit den beiden anderen Geräthen zur Seite anzumerken. „Drei sind nach Johannes die Zeugniß

geben im Himmel" und dieß zeigt sich in dessen Abbild, im Zelte deutlicher, als man bisher ahnen konnte.

Der Rauchaltar, dem ehernen Gerüste des äußeren Altars genüber der goldene genannt, war bestimmt für das Rauchwerk, das alle Tage früh und abends entzündet wurde. Es wurde das Heilige so mit einer Rauchwolke erfüllt, die dem Feuer im Vorhofe und dem Dunkel im Hinterzelte sich anschloß. Bei feierlichen Sündopfern z. B. am Versöhnungstage und bei Sünden des Hohenpriesters und des ganzen Volkes*), aber nicht bei Sünden eines Privatmannes und einzelnen Menschen und wenn es auch selbst ein Fürst gewesen, ward auch dieser Altar an seinen Hörnern oder Eckpföstchen besprengt. Nach seiner allgemeinen Natur ist er eine Gottesstätte, makom, Symbol und Träger des gegenwärtigen Gottes, ein Bethel oder Gnadenort im Himmel. Insofern können wir also nichts Charakteristisches an ihm finden, außer daß wir eine zweite Gottesstätte im Hause des Herrn haben und sohin dieses auffallend finden müssen, daß wir außer dem äußeren noch einen inneren Altar, sohin auch eine unterschiedene, göttliche Erscheinung annehmen und aus der Stellung im Heiligthum schließen müssen, hier offenbare sich zunächst das innere Leben Gottes in seinem Wesen für sich und in seinem belohnenden Wirken nach Außen. Hiezu ist der schon beregte Umstand zu beachten, daß beide Altäre in ihrer parallelen Stellung ein gemeinsames Ziel und Wirken aussprechen. Es stand deßwegen das Becken außen seitwärts und im Heilgen waren Leuchter und Tisch ebenfalls auf die südliche und nördliche Seite gerückt; es trat so eine unmittelbare Verbindung in der Richtung zu einander hervor. Für diese Gemeinsamkeit spricht auch das Kohlenfeuer, welches mit den in Christus vorbildlichen Opfern genährt wurde und zur Entzündung des Rauchwerkes diente. Es standen beide Gottesstätten vor Gottes Gnadenthron, vor der Herrlichkeit Gottes, die im Dunkel wohnte; sie gehören sohin zu einer dritten Gottesstätte, haben in dieser ihren gemeinsamen Ausgangspunkt, weil überhaupt

*) Der Hohepriester galt als Haupt des Staates soviel als das ganze Volk. Da das ganze Heiligthum ein Symbol für den geistigen Tempel war, der aus dem ganzen Volke erbaut werden sollte, so ward das ganze Heiligthum erst durch die Sünde des Hauptes oder des Volkes verletzt.

der Gnadenthron es war, von wo Alles in der Hütte ausging und wohin alles zu Gott abzielte.

Genau so wie sich beide Altäre zur Kapporeth verhalten, so verhält es sich mit der Lehre vom Sohne und hl. Geiste zum Vater, und was also den hl. Geist betrifft, so ist deutlich hier zu sehen: „Er tritt als Gott eigenthümlich (proprietas) d. i. als Person hervor, für sich als solche unterschieden, aber Eins im Wesen mit dem Wesen von Vater und Sohn. Während der Sohn durch Engelerscheinungen im A. B. und als Menschensohn in der Fülle der Zeit bei den Menschen äußerlich weilte wie einst vorbildlich als Opfer, tritt die Erscheinung des hl. Geistes als innerliche Wirksamkeit hervor. Er wirkt aber nicht ohne den Sohn, da er von dem nimmt, was Christo ist (von der durch ihn erworbenen Gnade) und es uns giebt, und da er von ihm gesandt und mitgetheilt wird. Zugleich vermittelt er mit dem Sohne in Gebet und Gnadenwirkungen vor Gott. Gleichwie Tisch und Leuchter im Heiligthum der Persönlichkeit des heil. Geistes entsprechen, so also auch der Rauchaltar und hiebei der erste und eigentliche Zweck dieses Altares, das Rauchopfer. Es ergiebt sich dieß aus dem Verhältniß dieser Opferform zum ganzen Opferkulte. Die Schrift von den mosaischen Opfern, in welcher sich die Uebereinstimmung der Opfer am äußeren Altare nach Zahl, Abfolge und Bedeutung mit dem Vater unser genauest herausstellt, zeigt uns die geistige Seite des Opferdienstes, oder daß es sich hiemit verhalte, wie die gewöhnliche Definition schon sagt, „Gebet sei ein geistiges Opfer, ein Opfer aber ein sachliches Gebet." Daß aber der innere oder goldene Altar sich als Gebetsaltar erweiset, wie wir im 3. Theile nach der hl. Schrift, den Theologen und der Kirche folgend darstellen und zwar zur 4. Seligkeit, das ist gar keine strittige Sache. Es heißt von demselben nach Exod. 30, 9 und 10: „Ihr sollt darauf kein (profanes) Rauchwerk opfern, das auf fremde Weise bereitet ist, aber auch kein Brand- noch Speis- noch Trankopfer darauf darbringen." Aaron sollte zwar einmal im Jahre über seine Hörner am Sühntage sowie bei Sünden der ganzen Gemeinde oder des hohen Priesters Lev. 3, 4, 7, 13, etwas Blut an die Hörner desselben bringen; allein ein Opfer selber durfte nicht darauf gelegt werden; wenn die Vulgata Recht hätte, weil sie cipper mit „sühnen durch Gebet" oder mit rogare übersetzt, wäre auch

in diesen Fällen kein Blut an ihn gekommen. Kurz der innere Altar als Abbild der steten Lobgebete der Heiligen im Himmel vertritt den Gebetsakt, die reingeistige Seite des Opferkultes. Obgleich zu Speisopfern auch Weihrauch, die Askarah, kam, so kann man doch das Rauchopfer nicht als Speisopfer ansehen, da es eben ganz aus Wohlgerüchen gebildet ward.. Die Schrift sagt, Moses solle diesen Altar machen lassen für Rauchwerk, das vierfach gemengt sein soll.

Was ist aber Gebet anders als die Erhebung unserer Seele, des gottähnlichen Odems, der im Glauben, Hoffen und Lieben aufsteigt zum Herrn? Wird es nicht eine Flamme genannt, die sich im Feuer der Liebe entzündet? Lehrt denn nicht der Apostel, der G e i s t G o t t e s sei es, der in unsre Herzen ausgegossen worden bei der Wiedergeburt und durch den wir zu Gott rufen: Abba, Vater? Glaube, Hoffnung und Liebe sind übernatürliche Aeußerungen und Gaben des hl. Geistes in der Seele; cfr. I. Cor. 6, 11. II. Tessal. 2, 12. Das Gebet ist daher eine Gabe des Geistes, da es z. B. Zach. 12, 10 heißt: „In jenen Tagen will ich ausgießen den Geist der Gnade und des Gebetes." Im Geiste und der Wahrheit sollen wir beten, wie der Herr lehrt; und auch Juda 20. Der Geist ruft in unsren Herzen. Gal. 4, 6. Dieser Altar ward daher bei jedem Lammopfer, das auf dem äußeren Altar geopfert und ins Feuer gelegt ward, früh und abends benützt, um den Gebetscult feierlich zu üben; siehe den Opferdienst des Zacharias, während dessen das Volk außen im Gebete vor Gott stand. Es folgt sohin aus der Natur des Gebetes, daß dieser Gebetsaltar eine Weihestätte des G e i st e s war, unser Gebet in dem Himmel vor Gott zu bringen, und zur Erhörung zu heiligen. Indem aber die Feuerkohlen zur Entzündung des Rauchwerks vom äußeren Altare kamen und indem der Altar in der Hütte auch Christum vorstellt, wie immer dieser dem Urheber aller Gerechtigkeit zukommt, so wirket der Geist Gottes hier auf den Verdiensten Christi und erfüllet die Gläubigen mit der Süßigkeit seligen Hoffens und hl. Trostes; er wendet uns die Erlösung zu und erscheint auch so als Gnadenspender vom Himmel her.

Aber auch im Rauchwerk selber, in der Zersetzung desselben als Rauch und Wohlgeruch zeigt sich dieser Altar als Offenbarungsstätte des hl. Geistes. Beim blutigen Opfer gilt der

dogmatische Kanon: nephesch tachat nephesch d. i. Seele für Seele; die Thierseele des geschlachteten Opfers soll für uns stellvertretend sein. Die sündenbefleckte, unreine, vor Gott verwerfliche Seele soll durch die Hingabe des an sich schuldlosen, aber doch thierischen Nephesch gereinigt, vor Gott wohlgefällig werden. Was nun die alten Vorbilder andeuteten, ist in Christo zur Erfüllung gekommen; er hat nach den Worten der Schrift und nach seinen eigenen das Leben (animam = Seele) für uns gelassen. Seine Seele war daher betrübt bis in den Tod und verlassen von Gott unserer Sünden willen. Unsere Seele, nephesch ist aber der ruach, den Gott den Menschen einhaucht; im hl. Geiste, dem ruach des Herrn, soll sie nun ein reiner, heiliger, Gott wohlgefälliger Geist werden. Dieses göttliche Wohlgefallen wird aber durch die süßen Wohlgerüche angedeutet, sie bedeuten die heiligmachende Gnade, den Stand der Rechtfertigung. Statt der Thierseele, die vernichtet ist, tritt daher die reine Pflanzenseele hervor, denn ihr Duft und Odem ist eben ein analogon des ruach im Menschen oder der Seele. Es entwickelt sich am Feuer der Herrlichkeit Gottes der reach nichoach l'adhonai, lieblich dem Herrn. Sohin tritt am inneren Altare der Geist zu unsrem Geiste und versetzt uns vom äußeren Altare in die anmuthigen Zelte des Herrn der Heerschaaren, in die Wonne des Himmels. Im Vorhofe war das Gerüst des Altars von einem erdhaften, halbdunklen Metalle, von Kupfer gebildet, nur die Hörner oben waren vergoldet und zeigten in der Nähe des Feuerodems die Wirkung des Opfers an, daß die Seele vom Dunklen zum Lichte, zu dem Glanze der Sonne und der Sterne am Himmelszelte versetzt worden. In diesem Zustande werden nun die Seelen und ihre Gaben befähigt, in das Innere des Zeltes, an den Altar versetzt zu werden, der ganz vergoldet ist. Die wegen der Beziehung zum Himmel besonders erlesenen Wohlgerüche von Pflanzen, die sich meistens als ausfließende Harze an Gewächsen erweisen und den bitteren Thränen aus den Augen des Menschen gleichen, da dieser allein weinen kann, sind dann ein Symbol von den Früchten des hl. Geistes, vom Frieden und von der Freude in Gott, von Trost, Ergebenheit und Ruhe, Sanftmuth und dem inneren beseligten Zustande des Herzens überhaupt. Der hl. Geist ist es, der unsrem Geiste Zeugniß giebt, daß wir Kinder Gottes sind; Paul ad Rom. Es zeigt sich der

Zustand, von dem der Psalmist sagt: Kostet, wie süß der Herr ist. Es tritt die Seelenweide ein, mit welcher die Kirche nach den Worten des Patriarchen Isaak gen. 27 am Grabe den Gläubigen segnet: „Mit himmlischem Wohlgeruche erquicke Gott deine Seele", wobei ebenfalls Weihrauch entzündet wird. Es erscheint die Sättigung in der Gerechtigkeit, nach welcher der Mensch im Vorhofe des Lebens hungerte und dürstete. Es durfte daher kein fremdes Feuer an diesen Altar kommen, sondern nur jenes vom äußeren Altare; denn nur Geheiligtes kann Gott nahen. Nun wird dem Büßer „die Freude des Heiles" wieder zurückgegeben, um welche auch einst der reumüthige David betete; Psl. 50. Es erweiset sich also, daß das Gesetz des Herrn süßer ist als Honigseim (118. Pslm.). Hier giebt die Weisheit des Herrn (nach Weish. 9, 17 der hl. Geist) wie es bei Sirach heißt 24, 20, einen Geruch von Zimmet und Balsam, wie Storax, Galbanum, Onyx und Stakte, lauter Spezereien, wie sie nach der Tradition aller Rabbinen noch mit dem Beisatze von sieben oder acht anderen Wohlgerüchen von Moses vorgeschrieben waren. So tritt also der nephesch oder die neschamah des Opfernden, soviel als Hauch, Odem, Geist, Begierde, nach der Bedeutung des Wortes genau in das gottähnliche Leben des himmlischen, heiligen, göttlichen Odems über und steht im Heiligen bei der Offenbarungsstätte des hl. Geistes.

Fassen wir nun Alles kurz zusammen, so stellt sich auch hier wie im Vorhofe der dreipersönliche Gott, aber in der Gemeinsamkeit mit dem heiligen Geiste heraus. Die Hausgenossen Gottes, die ins himmlische Zelt zugelassen werden, genießen die Früchte der Gerechtigkeit in dem Eden voll Wohlgerüchen und süßen Düften. Der Geist bereitet sie auf dem Altare Christi, zum Lohne ihres Strebens und heil. Andacht. Er sendet das Licht seiner Gaben hinaus in die Welt und sie finden nun für ihren guten Gebrauch den wie einen blühenden Mandelbaum geschmückten Leuchter in Trost und Freude. Er giebt nun hier vom väterlichen Segen Gottes irdischer Art eine Mahlzeit im ewigen Leben und eine Fülle des Besitzes.

III.

Im Allerheiligsten ist der Ausgangspunkt für alle Gottesverehrung in Israel. Dort concentrirt sich Alles in Gott un-

mittelbar als dem Quell des Heiles und der Wahrheit; denn dort thront der Gott Israels von Cherubim umgeben. Dort liegt das Gesetz des Zeugnisses, der Offenbarung. Dort ist das Vorbild des himmlischen Adytums, bis wohin Jesus als Hoherpriester durch die Himmel durchgedrungen bis zum Himmel der Himmel, dem dritten Himmel (2 Cor. 12, 2) u. hat dort in vollkommnerem und höherem Zelte, das nicht von Menschenhänden gemacht ist, unsere Erlösung gewirkt (Hebr. 9, 11, 15) „im wahrhaftigen Zelte" (8, 1). Dort sahen die Propheten und Johannes der Apostel den Herrn sitzen in Mitte der vier Wesen (chajoth, cherubim) und hörten die Engel zu ihm beten und die 24 Priesterordnungen ringsum in heil. Gewändern loben und mit den Engeln singen, alles als Vorbild jenseitiger Zustände im wahren Himmelszelte; Apoc. 4, 4, 9, 10 und 5, 8, 9, 11 und sonst). Entsprechend dem Buche des Gesetzes, das im Zelte vor der Lade lag, und gleich den Tafeln, dem Zeugnisse, das als Heiliges in der Lade selber war, sieht Johannes auch ein Buch im Himmel, innen und außen beschrieben wie die 2 Tafeln; Ap. 5, 1, 2, 4. Es scheint auch Salomon mit Bezug auf das in der Lade niedergelegte Gesetz als den Inbegriff aller Weisheit und als Symbol des ewigen und heiligen Willen Gottes (Weish. 9, 1—4—10) gebetet zu haben, wenn er sprach: „Gieb mir die Weisheit, die bei deinem Throne steht. — Sende sie herab von deinem heiligen Himmel und dem Throne deiner Hoheit, damit sie bei mir sei und mit mir arbeite, damit ich wisse, was bei dir angenehm ist." — „Sie ist ja das Buch der Gebote Gottes und das Gesetz, das ewig bleibet;" „das Alles ist das Buch des Lebens, der Bund des Allerhöchsten und die Kenntniß der Wahrheit — und sie ward von Anfang an im Himmel aufbewahrt"; Sirach 24, 32. 24, 12 und 14 2c. Alle Anbetung und Weissagung in Israel, alles Hoffen und Sehnen der Frommen in der Vorzeit, Alles sucht Gott im Allerheiligsten, alles erhebt den Blick in das innerste Heiligthum und dort zum Ewigen.

Demgemäß stehen auch alle Theile der Hütte mit diesem Theile als ihrem Zielpunkte in Verbindung. So heißt z. B. der Rauchaltar „der Altar vor dem Herrn", Lev. 16, 18. Will man jedoch diese Stelle streitig machen, weil sie Allioli auf den äußeren Altar bezieht Not. 18 zu Lev. 16, während Bähr

Symb. I. S. 416 anders verfährt, so kann man hiefür 3 Kön. 6, 22. Exod. 30, 6 beiziehen, um zu sehen, daß der innere Altar nach der Lade orientirt ist. Von den Schaubroden heißt es Lev. 24, 6: „Lege sie auf den reinen Tisch vor dem Herrn (לִפְנֵי יְהוָה); ähnlich Exod. 25, 30. Ebenso heißt es vom Leuchter Lev. 25, 3 und 4. Wie es sich nun mit allen Geräthen im Heiligen verhält, so auch selbst im Vorhofe, den man früher so gern absonderte nur für das Diesseits. Daselbst wird das Sünd- und Brandopfer dargebracht „vor dem Herrn" Lev. 10, 17. Wenn der Samenflüssige gereinigt ist, soll er vor dem Herrn erscheinen Lev. 15, 14 vor der Thüre des Zeltes und seine zwei Tauben dem Priester geben. Dieser soll bitten für ihn vor dem Herrn. Alles dieses und kurzum sämmtliche Opfer geschahen im Vorhofe vor und an dem äußeren Altare und doch wird daselbst „vor dem Angesichte des Herrn" alle Gottesverehrung vollbracht. Daher fand das Schlachten der Opferthiere Exod. 29, 25 und die Opferung von ungesäuerten Broden Num. 6, 20 und Aehnliches „vor dem Herrn" statt. Was kann also nun klarer sein, daß der ganze Kult in allen Handlungen auf das Allerheiligste zielte und daß alle Gebete, wenn sie stets beim äußeren und inneren Altare das Angesicht Gottes suchten und schon hatten, im weiteren Vordringen zu Gott schließlich ihren Ruhepunkt da erreichten, wo Gott, wie er zu Moses sagte, vom Gnadenthrone zwischen den Cherubim hervorredete und alle Offenbarung und Gnade zu vermitteln versprach? Daraus sehen wir, warum der äußere und innere Altar mit der Lade und dem Sühnthrone in gerader Linie aufgestellt waren, denn sie gehörten zusammen, sie entfalten nur sein Wirken und Thun. Wenn aber alle Gebete, alle Opfer und Waschungen, Versammlungen und Opfermähler als letztes Ziel der Andacht das Allerheiligste im Auge hatten, so liegt auch schon darin die Andeutung, daß nach diesem Glauben und Hoffen auch alles Heil von da ausgehe.

Das Allerheiligste ist nun als Quell der Gnade und Wahrheit, als erster und unmittelbarer Punkt alles göttlichen Lebens und aller Offenbarung anzusehen. Es folgt das bestimmter Weise aus Exod. 24, 22, wenn Gott sagt, von dem Gnadenthron herab wolle er Alles reden, was er durch Moses den Söhnen Israels gebieten werde; es folgt dies daraus, daß die Kapporeth

vorzugsweise als der Thron Gottes bezeichnet zu werden pflegt; man vergleiche z. B. nur die Stellen in der Apokalypse und jene, wo Gott als thronend über den Cherubim geschildert wird. Es folgt dieß auch aus der Reihenfolge liturgischer Handlungen; wenn z. B. am Versöhnungstage das ganze Heiligthum gereinigt wird von Israels Sünden, so geschieht es mit dem Allerheiligsten zuerst; auch hatte es zum Unterschiede von den übrigen Bautheilen der Hütte die vollendetste Form, bildete nämlich durch das Maas von 10 Ellen nach allen Dimensionen am Gerüste einen vollständigen Kubus, während das Heilige um 10 Ellen länger war als breit und hoch. Seine Auszeichnung lag noch darin, daß, während die Reinen aus dem Volke in den Vorhof und die Priester nur ins Heilige gehen durften, blos der Hohepriester ins Allerheiligste gehen sollte und das nur einmal im Jahre und obendrein noch so, daß er Alles mit Rauch erfüllte, um nicht beim unverhüllten Anblicke der Majestät des Herrn getödtet zu werden. Dieses und vieles Andere bezeichnet also die bevorzugte Stellung des dritten Theiles der Hütte vor den übrigen Theilen, und es liegt nun daran, vorerst nach diesen allgemeinen Gesichtspunkten zu erörtern, wie dieser Sachverhalt sich mit der Stellung der göttlichen Person des Vaters zum Sohne und Geiste vereinigen lasse.

Nach der kathol. Glaubenslehre und dem Symbolum, das dem hl. Athanasius beigelegt wird, ist der Vater Herr, der Sohn Herr, der Geist Herr, eine wie die andere Person ist heilig, ewig und allmächtig, unendlich und groß, jede ist Gott und doch nur Ein Gott, die Substanz ist in allen dieselbe, die Persönlichkeit unterschieden. In diesem Sinne sind, wie wir hörten, sämmtliche Geräthe des Heiligen sowie der Altar im Vorhof codhesch codhaschim d. h. allerheiligst und tragen also denselben Namen und hl. Charakter, welcher dem Allerheiligsten zukommt. Dennoch aber ist der Vater die erste Person in Gott; denn unerachtet gleicher Ewigkeit im Sein heißt es: Pater a nullo est factus und die Kirche nennt ihn ingenitus, *ἀγέννητος*, er ist es, der den Sohn zeugt und sendet, und mit dem Sohn den hl. Geist hauchet, er selber aber hat nicht den Sohn und Geist zu seiner Bedingung, er ist und heißt *ἄναρχος*. Im Verhältniß zu den beiden anderen Personen nennen die heil. Väter ihn *ἀρχὴ τοῦ θεοῦ*, das Princip in Gott, den göttlichen Quell im

Wesen Gottes; der Sohn heißt daher, wie es schon der Name giebt zum Unterschied von Vater, unigenitus, genitus, der hl. Geist aber geht aus vom Vater und Sohne, Spiritus a Patre et Filio procedens und ist ihr Hauch. Sehr schön schreibt darüber der hl. Augustinus de trinit. XV, 29: „Niemand heißt Gottes Wort, als der Sohn, und Niemand Gottes Geschenk, als der heil. Geist, und Niemand Vater, als der, welcher das Wort erzeugte, und von welchem der heil. Geist als seinem Urgrund hervorgeht.“ Wie es sich also mit dem Vorhofaltar und dem Heiligen genüber dem Allerheiligsten verhält, ebenso tritt ohne Subordinatianismus doch ein ursprüngliches und abgeleitetes Verhältniß auch im Wesen Gottes rücksichtlich der Personen hervor, und so gut irdische Symbole dieß aussprechen können, so thut es diese Einrichtung des Heiligthums allerdings kund. Auch alle unsre Bitten und Hoffnugen pflegen zuletzt auf Gott den Vater zu gehen, die meisten Gebete werden an ihn gerichtet und schließen alle mit der Beziehung auf das Verdienst Jesu und sein Wirken in der Gemeinschaft des heil. Geistes. Die zweite Person in Gott ist ferner, soweit es geschehen kann, den Menschen einst erschienen, als malach Jehova und in der letzten Zeit als Mensch; ihr Schauplatz war mitten im heiligen Volke. Der heil. Geist aber tritt als das geistige Princip schon hinter der sinnenfälligen Erscheinung etwas mehr zurück. Ihm entspricht daher die bedeckte, aber den Priestern noch zugängige Wohnung. Im Allerheiligsten aber hat der Vater seine entsprechende Wohnung. Darauf bezieht sich nicht blos die centrale und principielle Stellung des Allerheiligsten im Verhältniß zu der Vorderkammer und dem Vorhofe, sondern es bezieht sich dieß auch auf das heilige Dunkel im Allerheiligsten. Dieses war nicht vom Leuchter aus erhellt, der Vorhang hielt das Licht ab. Der Nebelrauch aber durfte dahin dringen, weil hiezu neben den Zwischenräumen am Vorhange im Tempel noch sogar Netzwerk in der Wand angebracht war und diesen durchließ. Auch dieses eignet sich ganz zu der Darstellung, welche die hl. Väter und unsere Lehrbücher auf Grund der biblischen Lehre und Tradition überhaupt von der Persönlichkeit des göttlichen Vaters entwerfen. Außerdem, daß es überhaupt oft in der hl. Schrift heißt, niemand könne Gott sehen und noch leben, Exod. 33, 20, Josu. 13, 12. Gen. 32, 30, und daß sich Agar einst deßhalb wunderte, noch zu

leben, als sie den Gottengel gesehen, nennt insbesondere der hl. Paulus die Person des Vaters ausdrücklich „den unsichtbaren Gott" (ἀόρατος), wenn er ihm gegenüber Jesum als „das Ebenbild des unsichtbaren Gottes" bezeichnet. Auf eine und dieselbe Anschauung verweiset das Wort Christi: „Niemand hat je den Vater gesehen, außer wer von Gott ist, er hat den Vater gesehen." Joh. 6, 46; Joh. 1, 18. Der heil. Apostel versteht daher zunächst den Vater, wenn er spricht: „Dem unsterblichen Könige der Welten und dem unsichtbaren Gotte allein sei Lob und Ehre", I. Tim. 1, und wenn er in demselben Briefe schreibt 1 Tim. 6, 16: „Er hat allein Unsterblichkeit und wohnt im unzugängigen Lichte, den keiner der Menschen gesehen hat noch sehen kann." Diese Anschauung kommt der göttlichen Person des Vaters vorzugsweise eben deßhalb zu, weil er, wie die Theologen sagen, als mysteriöser Grund der Gottheit sich zunächst nach Innen im Sohne und Geiste äußert und nach Außen gemeiniglich den Sohn und Geist sendet und so im Sohne gesehen wird. Als Jesus daher von Philippus angegangen wurde, ihm den Vater zu zeigen, verwies er ihn auf sich als seinen mittelbaren Ausdruck, als sein Ebenbild und sagte: Wer mich sieht, sieht auch den Vater. Joh. 14, 9. vergl. Matth. 11, 27. Wie genau also diese Darstellung Gottes des Vaters mit der Beschaffenheit des Heiligthums zusammenstimme, braucht nicht weiter erwähnt zu werden. In dem neuesten, hierin ganz unangefochtenen Werke über die Trinitätslehre von Prof. Kuhn in Tübingen heißt es daher: „Wie aus einem Munde werden die Theophanien im A. T. als persönliche Gotteserscheinungen und zwar als Erscheinungen des Logos oder Sohnes Gottes und nicht des Vaters angesehen". Er beruft sich auf die Stellen bei Petavius de trinit. VIII. 2, bemerkt aber weiter, die heil. Väter hätten vor den Zeiten des Arianismus darin nichts Bedenkliches gesehen. Nur Irenäus habe schon adv. haeres. 4, 26 schiefe Auslegungen gekannt und deßhalb geschrieben: „Nicht wie einige denken, sei jener, der von den Propheten gesehen wurde, ein anderer (Gott), als der unsichtbare Vater Aller." Allein als die Arianer kamen und sagten, der Vater sei der unsichtbare, der Sohn der sichtbare Gott, Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit seien verschiedene Naturen, sohin habe der Vater eine andere Natur als der Sohn, August. Serm. 7. Nr. 4, erst da fing

man an, diese Erscheinungen Gottes überhaupt ohne persönlichen Bezug zu erklären. Daher komme es auch, daß der hl. Augustin erklärte, es sei verwegen, zu sagen, Gott der Vater sei den Vätern nie per aliquas visibiles formas erschienen de trin. III, 17. Man dürfe nicht blindlings sagen, welche Person aus der Dreifaltigkeit einem der Väter und Propheten in irgend einem Körper oder körperähnlichen Gestalt erschienen sei, wenn nicht der Inhalt des Textes einige wahrscheinliche Zeichen darböte. Denn gerade die Natur oder Substanz oder wie man nur immer dieß nennen müsse, was Gott ist, das kann körperlich nicht gesehen werden. Man müsse dafür halten, in der Kreatur könne nicht allein der Sohn und Geist, sondern auch der Vater in einer körperlichen Gestalt oder Aehnlichkeit unsren Sinnen ein Bild von sich geben." — „In der Schrift sei es überhaupt nicht klar, welche Person erschienen sei. So könne, wenn Gott im Paradiese erscheine, der Vater allein oder der dreieinige Gott darunter verstanden werden, weil nur die Stimme Gottes gehört und keinerlei Gestalt sichtbar geworden sei. Wer dem Abraham erschienen sei, ob eine Person oder alle drei, sei ebenso ungewiß, das letztere sei sogar wahrscheinlicher. Auch das sei nicht vollkommen klar, wer dem Moses erschienen, wer die Israeliten durch die Wüste führte, wer auf Sinai das Gesetz gab, diese Erscheinungen ließen sich so gut auf alle Drei als auf eine göttliche Person beziehen, ob sie nun unmittelbar selbst unter einer gewissen Gestalt oder durch dienende Engel das gethan hätten, was die hl. Schrift erzählt." Wichtiger noch sind seine Aeußerungen, wenn er in demselben Sinne schreibt: „Die Theophanien sind keine persönlichen Erscheinungen Gottes, sondern blos durch Kreaturen vermittelte Erscheinungen, Manifestationen, das heißt, opera Dei ad extra, die immer von dem dreieinigen Gotte ausgehen, die daher wohl Einer göttlichen Person besonders zugeschrieben (actiones appropriatae), aber nicht als ihr ausschließlich eigene Thätigkeiten, actiones propriae, begriffen werden können. Waren es nun Engel — einer oder mehrere — durch die sich Gott nach der hl. Schrift manifestirte, so sei das nicht im buchstäblichen Sinne zu nehmen, sondern eine überall geläufige Redefigur, der zufolge der Gesandte in der Person des ihn Sendenden auftritt, spricht und handelt." Ja, er behauptet de trin. III, 11: „Alle Erscheinungen

Gottes seien per creaturam und zwar nach Hebr. 2, 1 per angelos geschehen, und wenn es daher oft heiße: „Der Herr sprach zu Moses" und nicht „der Engel", so sei dieß so zu verstehen, wie man auch, wenn ein Herold die Worte des Richters vermeldet, nicht in den Annalen schreibe, der Herold sprach, sondern der Richter."

Diese Darstellung der alten Theophanien widerstreitet nun keineswegs der gegebenen Beziehung des Allerheiligsten zu Gott, dem Unsichbaren. Einmal ist die Tendenz des hl. Kirchenlehrers schon bekannt und es folgt daraus, wenn der Sohn Gottes häufig im a. T. erschien, keineswegs der Schluß, daß er andere Natur habe, als der Vater, da hierin nicht die Natur, sondern die göttliche Persönlichkeit als die Ursache erklärt werden muß. Auch hat derselbe hl. Augustin, wie man bei Kuhn S. 17 lesen kann, an anderen Stellen den älteren Vätern beigestimmt, welche sämmtlich die meisten Theophanien auf Christus bezogen. Sodann setzt unsre Auslegung auch die Erscheinung des Vaters mit dem Sohne und dem hl. Geiste bei Israel in einerlei Symbol, der Schechinah, aber mit angemessener Verschiedenheit der Geräthe und Attribute, der Oertlichkeit und Umstände voraus, und wird nicht nur nicht geläugnet, daß nicht auch der Vater erscheinen könne, vielmehr tritt er auch in Verbindung zu „der Herrlichkeit des Herrn" im Vorhofe und im Heiligen, und wenn Christus als der malach Jehova in der Wolkensäule sich des Dienstes der Engel und sichtbarer Naturerscheinungen bediente, so folgt daraus nicht, daß nicht Gott in derselben wirklich seine Hand und Person geoffenbart, wir müßten sonst schließen, die Hütte des Herrn sei blos die Hütte von Engeln gewesen und es sei nicht im eigentlichen Sinne zu nehmen, was doch alle Zeilen der Schrift bezeugen, daß Gott einst bei Israel seine Wohnung unter heiligen Symbolen aufgeschlagen habe. Die Wolkensäule heißt wirklich einige Mal: Der Engel Jehovas, in dem Gottes Name d. i. er selbst ist. Dieß hindert aber nicht, einerseits anzuerkennen, daß das alte Gesetz durch den Dienst der Engel vermittelt wurde, wie der hl. Paulus hervorhebt, denn dieser bediente sich dabei Gott für den Vollzug äusserer Umstände, andererseits aber wird damit nicht geleugnet, daß Gott sein Wesen und die Persönlichkeiten desselben und insbesondere auch die des Sohnes darin manifestirt habe. Etwas anders als der heilige

Augustinus denkt und schreibt darüber der hl. Hieronymus, indem er sagt: „Wenn der Apostel sagt: Das Gesetz ist durch die Engel gegeben, so will das heißen, daß in allen Büchern des a. T., wo anfänglich die Erscheinung eines Engels vorkommt (z. B. Exod. 3, 2 gen. 28, 13 und 48, 15. gen. 15, 13 gen. 32, 30 u. Exod. 33, 20. gen. 31, 11 und 13) und dieser nachher gleichsam als Gott redend eingeführt wird, zwar wirklich einer von den vielen Engeln erschienen sei, daß aber der Mittler (mediator in illo) in ihm redet, der da sagt: Ich bin der Gott Abrahams. Und wir dürfen uns nicht wundern, wenn Gott in den Engeln redet, da Gott auch durch die Engel und in den Propheten redet, wie z. B. Aggäus sagt: „und es sprach der Engel, der in mir redet" und dann so fortfährt: So spricht Gott der Allmächtige; vergl. Zach. 1, 9, 13, 14. 2, 7. Noch faßlicher denkt sich der heil. Gregor die Sache, da er Moral. 28, 1 schreibt: „Bald heißt es Engel, bald Herr (Gott), weil mit dem Worte Engel diejenigen bezeichnet sind, die äußerlich den Dienst verrichten, während im Namen Herr derjenige bezeichnet wird, der in ihnen innerlich herrschte (eis interius praeerat)". Doch wir würden hier zu weit ausgreifen, wollten wir diesen Punkt noch tiefer aufgreifen. Nur das noch zum Schlusse, es ergiebt sich schon aus der Analogie zum N. T., daß wir persönliche Erscheinungen Gottes per creaturam auch ohne Engel und gerade in derselben Weise finden, wie wir sie bei der Schechinah d. i. bei der Herrlichkeit des Herrn in Wolken und Rauch so oft finden. Bei der Verklärung Jesu auf Tabor und am Jordan, sowie kurz vor seinem Tode, da ihn Gott zu verklären versprach, erschien der Herr in Natursymbolen, zertheilte den Himmel, leuchtete in der Wolke, sprach wie nach Art des Donners aus der Höhe. Einstweilen genüge dieß, um zu zeigen, daß Gott als Vater ebenfalls an den Erscheinungen des Sohnes participiren könne, daß er demungeachtet nach seiner Natur d. i. nach seinem Verhältnisse zum Geiste und Sohn als erstes Prinzip zunächst nach Innen und mit jenen nach Außen lebe, daher mit Recht als der unsichtbare Gott von Christus, von den Aposteln und Vätern vorzugsweise und ausdrücklich bezeichnet werde.

Wie wir nun das Allerheiligste nach diesen allgemeinen Gesichtspunkten als Wohnung des Vaters geltend zu machen, berechtigt sind, so auch nun mit Rücksicht auf die Lade und die

Wolke des Herrn auf derselben. Da wo die hl. Schrift von der Errichtung des Heiligthums spricht, wird zuerst der Lade gedacht, Exod. 25 und 37. Mit der Lade selbst aber verhält es sich hiebei so, wie mit dem Tische oder dem Rauchaltar oder dem Leuchter. Der Tisch ist wegen der Schaubrode da und wird nach ihnen Tisch des Angesichts genannt, der Altar war wegen des Rauchopfers, der Leuchter der Lampen wegen da. Ebenso wurde die Verfertigung einer Lade angeordnet wegen dreier symbolischen Erscheinungen, 1) wegen des Gnadenthrones, von dem es heißt Exod. 26, 34: „Thu den Gnadenthron auf die Lade des Zeugnisses"; 2) mittelbar wegen der Cherubim, wenn es heißt: „Mache 2 goldene Cherubim und setze sie zu beiden Seiten des Gnadenthrons" 25, 19, und 3) wegen des Zeugnisses, da es heißt Exod. 25, 16: „In die Lade lege das Zeugniß, das ich dir geben werde." Wegen dieses inneren Schatzes war die von Akazienholz gefertigte Lade, die außen mit Gold belegt war, höchst begreiflich auch innen vergoldet. Exod. 25, 11. Nach der Abfolge dieser drei Theile der Lade ist aber die Einlage des Zeugnisses das erste, der Gnadenthron das zweite, die Cherubim aber das dritte Symbol, dem sie dienet. Vergl. Exod. 25, Vers 16, 17 und 18. Hier muß ich nun bemerken, daß, wie ein Leuchter zur Lampe und ein Tisch zur Aufnahme von Brod sich eignet, so liegt es auch in der Natur der Sache, daß eine Lade gemacht und gebraucht wird, um etwas darein zu legen und zu verbergen. Der dem Vater vorzugsweise zukommende Urgrund in Gottes Persönlichkeiten, der an sich verborgene Gott, die Absicht, derjenige zu sein, der den Sohn und Geist aussendet, das liegt also unverkennbar im heil. Geräthe der Lade angedeutet und es ist daher eine traurige Abgeschmacktheit, wenn die protest. Rationalisten hiebei lediglich auf die Götzenkisten bei den heidnischen Mysterien verweisen. Ja zum gewisseren Erweise, daß der Lade die Natur des Verborgenseins, aber mit ihr auch ihren drei Bestandtheilen zukomme, muß man noch in Erwägung ziehen, weßhalb das Allerheiligste vom Heiligen geschieden war; denn es heißt Exod. 40, 3: „Stelle in die Wohnung die Lade des Zeügnisses und bedecke (סַכֹּתָ) die Lade mit dem Vorhange." Ebenso heißt es ebenda V. 21: „Er brachte die Lade in die Wohnung und hing den Vorhang der Bedeckung (הַמָּסָךְ פרכת) auf und bedeckte (יסך)

die Lade des Zeugnisses." Dieser Vorhang hat deßhalb einen vom äußeren Vorhang durchaus unterscheidenden Namen. Wie wir eben sahen, heißt er „Vorhang der Bedeckung" und zwar noch an anderen Stellen Exod. 40, 21. 39, 40. 35, 12. Num. 4, 5. Damit steht wohl auch in Einklang die besondere Vorschrift, daß beim Transporte der Stiftshütte die Lade immer in diesen Vorhang eingehüllt werden mußte, während die anderen heil. Geräthen andere Decken bekamen. Num. 4, 5. Dieß ist allerdings, wie Bähr bemerkt (Salom. Tempel 130) „ein deutliches Zeichen der Zusammengehörigkeit und Unzertrennlichkeit." „Sehr beachtenswerth ist es auch", fährt er fort, „daß in den auf die Stiftshütte folgenden israelitischen Gotteshäusern alles, was an das Zelt als solches erinnerte, also namentlich die Decken und Umhänge wegfielen und auch am Eingang in die Wohnung kein Vorhang war, dagegen der Vorhang im Innern blieb. Im Herodianischen Tempel, der doch keine Spur (!) des Zeltbaues mehr an sich trug, hören wir nichts von einer Mauer, die das Allerheiligste vom Heiligen schied, sondern nur von einem Vorhange; und wenn Salomon, um seinem Baue durchweg den Charakter eines Hauses gegenüber dem Zelte zu geben, eine Bretterwand machen ließ, so durfte doch der Vorhang nicht fehlen, er hing hinter der Wand und behielt seinen ursprünglichen Zweck, die Lade zu verhüllen, auch hier bei. Deßhalb wird III Kön. 8, 8 ausdrücklich bemerkt, daß die Stangen der Lade den Vorhang auf eine von Außen her bemerkbare Weise berührten." Bähr legt darauf Gewicht, um zu beweisen, daß das Allerheiligste und Heilige nur Eine Wohnung bildeten, die Theilung sei nur durch den wegen der Bundeslade nöthigen Vorhang entstanden, diese sei das Herz und Centrum der Hütte gewesen, sie habe als solches den innersten Raum einnehmen müssen; sie habe erst dem hinteren Theil der Hütte den Charakter des Allerheiligsten gegeben, dieses sei vor ihr nicht da gewesen, mit ihr habe auch der ganze Bau angefangen (Exod. 25, 10), sie machte den Raum, wo sie stand, zum ersten und wichtigsten, die Lade sei daher das Princip, die Ursache zur Unterscheidung eines Heiligen und Allerheiligsten in der Hütte." Wir können nun gleichwohl nicht ganz mit dieser Anschauung einverstanden sein. Wir nehmen aber hiebei Rücksicht auf die Dreifaltigkeit der Hütte und ihre symbol. Beziehung zu Gott. Wir erkennen

darin den Charakter eines Hüttenbaues oder Zeltes, wie er der Wohnung Gottes entsprechen mußte, der allen Klassen seines Volkes die Güter des himmlischen und diesseitigen Lebens in Gott zeigen will. Auch insofern als dieser dritte und zurückstehende Theil noch eine besondere Bedeckung und Ausscheidung vom vorderen Raume erhielt, um die Lade in ein heiliges Dunkel zu hüllen, haben wir nicht ganz dieselben Gründe. Bähr glaubt, die Verhüllung der Lade sei deßwegen nothwendig gewesen, weil sie vermöge der auf ihr befindlichen Kapporeth den Thron Jehovas gebildet hätte, sie sei der Ort gewesen, wo sich die Gegenwart Gottes unter seinem Volke, deren Zeichen und Unterpfand das Heiligthum überhaupt war, wie auf einen Punkt concentrirte; sie sei also der Ort der höchsten, göttlichen Manifestation für Israel gewesen. Nun sei aber überhaupt für die Concentration der göttlichen Gegenwart auf einem bestimmten Orte, für die sinnlich wahrnehmbare Erscheinung Jehovas Israel gegenüber die ständige Form das Dunkel, die Finsterniß, speciell die Wolke. So heiße es bei der Schließung des Bundes zwischen Gott und Israel Exod. 19, 9: „Siehe ich will zu dir kommen in dem Dunkel der Wolke"; und dann Exod. 20, 18 (21): „Moses nahte sich dem Dunkel, worin Gott war"; ferner Deut. 5, 22 (Hebr. 5, 19): „Diese Worte redete Johova . . . aus a) dem F e u e r, b) der W o l k e und c) dem D u n k e l"; ebenso Deut. 4, 11, wo von derselben Erscheinung Gottes wieder die Rede ist und gesagt wird, es sei dagewesen „F i n s t e r n i ß, W o l k e und D u n k e l". In einer dunklen Wolke zog Jehova vor Israel her. Num. 9, 20. Exod. 13, 21. 14, 20; auch sonst erscheint Jehova, in eine dunkle Wolke gehüllt. 2 Sam. 22, 10. Psl. 18, 15. Ezech. 1, 14. Besonders ist noch zu erwähnen Exod. 14, 15: „Die Wolke bedeckte den Berg, und die Herrlichkeit Jehova's (Cebhodh adh.) ruhete auf dem Berge Sinai, und ihn bedeckte die Wolke sechs Tage"; ebenso Exod. 16, 10: „Die Herrlichkeit Jehova's erschien in der Wolke". Vor Allem gehören hieher Salomon's Worte bei der Einweihung des Tempels (I Kön. 8, 12). Nachdem dort die Priester die Lade in das Allerheiligste gebracht hatten und aus dem Heiligen gegangen waren, da erfüllte die Wolke das Haus Jehovas; und es konnten die Priester nicht dastehen, den Dienst zu verrichten vor der Wolke, denn die Herrlichkeit Jehova's hatte das Haus Jehova's

erfüllt. Damals sprach Salomon: „Jehova hat gesagt, zu wohnen im Dunkel (לִשְׁכֹּן בָּעֲרָפֶל)." Das Dunkel der Wolke erklärt hier Salomo mit Bezug auf die oben angeführten Stellen aus dem Pentateuch für die ständige Form der concentrirten göttlichen Gegenwart, für die Form der Erscheinungen Jehova's." Mit diesen Stellen glaubt nun Bähr den Zweck des Vorhangs erklärt zu haben, er sollte hienach zur Erzeugung des Dunkels im Allerheiligsten dienen. Er erinnert daran, „daß, wenn der Gott, von dem es kein Gleichniß gab, weder im Himmel noch auf Erden, der nicht sichtbar war und in keiner Weise sichtbar dargestellt werden durfte, dennoch erscheinen sollte, dieß nicht bezeichnender geschehen konnte, als in einer Form, welche ihn eben als den Unsichtbaren darstellte, nämlich in der Form des dichten, undurchdringlichen Dunkels der Wolke; er selbst erscheint nicht in seiner vollen Herrlichkeit, sie wäre für den Sterblichen nicht zu ertragen, er redet nicht unmittelbar zu dem Volke, sondern aus dem Dunkel heraus, so daß man seine Worte wohl vernimmt, ihn aber nicht sieht." Bähr schließt sodann mit folgenden zwei für unsre Aufgabe sowie für die Wahrheit beachtenswerthen Worten: „Es liegt also in diesem Zeichen der göttlichen Gegenwart eine tiefe Andeutung des göttlichen Seins und Wesens." „War das dichteste Dunkel, das Wolkendunkel überhaupt die charakteristisch alttestamentliche, dem Bundesverhältniß eigenthümliche Erscheinungsform der Herrlichkeit Jehova's, so konnte am wenigsten der Raum, wo diese Herrlichkeit „wohnen", d. h. ihren festen, fortwährenden Sitz haben sollte, ein heller, lichter sein, sondern mußte verhüllt werden, und dieß geschah nicht sowohl durch eine Wand oder Mauer, deren Wesen und Zweck ja nicht der des Verhüllens ist, sondern durch einen Vorhang, der darum „Vorhang der Bedeckung" hieß. Der Ort, wo fortwährend die göttliche Gegenwart sich für Israel concentrirte, mußte nothwendig das Gepräge derjenigen Erscheinungsform Jehova's tragen, welche vom Anfang seines Verhältnisses zu Israel an die ihm eigenthümliche war d. i. er mußte dunkel sein." Es entsteht nun die Frage, wie weit hat Bähr die Wahrheit zu Tage gefördert, wie weit nicht? Sollte an seiner Darstellung noch was fehlen?

Der obigen Erklärung des Dunkels im Allerheiligsten fehlt es sicherlich an vollständiger und richtiger Erfassung der Sach-

lage. Bähr behauptet nichts Neues, wenn er das Wolkendunkel als Zeichen der göttlichen Gegenwart erklärt, er gesteht nur zu, was die ganze Geschichte Israels vom Auszuge aus Aegypten an bis zum Sinai, vom Sinai und von der Errichtung des Zeltes bis zum Tempel Salomons, und selbst das neue Testament bei der Erscheinung Gottes in dem lichten Wolkenhimmel über Christus am Jordan und auf Tabor sowie am Pfingstfeste so oft bestätigt. Was er Neues dabei zum Verständniß der alten Heiligthümer beibringt, besteht lediglich darin, daß er den Vorhang im Innern als Mittel zur Bedeckung des göttlichen Thrones hervorhebt und dabei eine folgerichtige Ausdeutung des Zweckes nach dem Zeugnisse der Schrift und nach der Erscheinungsform der göttlichen Gegenwart nur in einer gewissen Beziehung uns schenkt. Er weiß ja nur von einem Dunkel als Zeichen der Gegenwart, wenigstens macht er nur hievon bei seiner Auslegung Gebrauch. Die deutlichsten Beweise liegen aber vor, daß das Zeichen der innersten göttlichen Gegenwart, welches stets vom Dunkel bezeichnet ward, noch gleichzeitig von Feuer und Wolke umflossen war, ich verweise also darauf hin, daß das göttliche Wesen, das Eine und ewig Seiende, zugleich in Feuer, Wolke und Finsterniß oder Dunkel erschien. Dieß ist dann der Grund, warum wir in den drei Theilen der Einen Hütte, an den drei Stätten der göttlichen Offenbarung, diese drei Merkmale Eines und desselben Sinnbildes vereinigt und dargestellt finden. Wir haben auf dem äußeren Altar die Herrlichkeit des Herrn als Feuer mit süßem Rauch und Nebeldunkel, wir haben am inneren Altar die Wolke süßen göttlichen Odems mit Rauchdunkel und Feuer, wir haben im Anschlusse an Beides im Allerheiligsten das heilige Dunkel, den geheimnißvollsten Ausdruck für Gottes verborgenes Wesen und seine Gegenwart. Diese drei Erscheinungsformen treten zusammen zu einem Symbole. Es ist wohl keine leere Wortfülle, wenn Moses von Gott auf Sinai sagt: „Er ist da in Finsterniß, Wolke und Feuer", „Gott redete diese Worte aus a) dem Feuer, b) der Wolke und c) der Finsterniß." Es ist nicht umsonst, wenn Gottes Gegenwart bald im Symbol des Feuers, bald im Symbol der Wolke, bald im Dunkel dargestellt wird. Diese Drei sind Eins und sind doch unterschieden. Wir können dieses Zeichen auch als gewöhnliches Naturphänomen im

Gottes Tempel der Natur bezeichnen, indem bei Ungewittern auch Feuer, Wolken und Dunkel sich zeigt und des Donners Stimme daraus gehört wird. Sicherlich liegt darin eine Aehnlichkeit und wird daher diese Erscheinung Gottes bei dem Psalmisten und den Propheten oft mit diesen Naturvorkommnissen verglichen; der Herr sendet da „das Feuer (esch elohim) Gottes", seine Blitze, Job. 1, 16, er fährt auf den Winden daher wie auf den Cherubim, Psl. 17, 11. 103, 3, mächtig ertönt dabei seine Stimme aus den Wolken, Ps. 28, 3. 45, 7. 76, 18, 19. Das Dunkel bildet dabei den Hintergrund, Feuer die Vorderseite. Mag die Wolkensäule, die Israel begleitete und das Volk bei Tag überschattete (Dunkel) und in der Nacht ihm leuchtete, (Feuer), nach ihrem Stoffe eine wirkliche Wolke oder Etwas wie andere Wolken gewesen sein, so können wir uns zu diesem Vergleiche doch berechtigt sehen, weil auch gerade das von dieser Wolke einst ausgehende Feuer auf dem äußeren Altare wie wirkliches Feuer erschien und die Opfer verzehrte. Eine übernatürliche Erscheinungsform blieb immerhin diese Wolke. Stand doch dieselbe nicht von Ferne in Verbindung mit den gewöhnlichen Naturgesetzen. Sie hing ja nicht von dem Wind und der Luft ab, sondern vom Willen Gottes. Wir finden keinen Grund vor, „in ihr einen Nebel von Wasserdünsten und Höherauch zu sehen." Sie stand als „Wegweiser Israels" Deut. 1, 30. 31, 6 ꝛc. ganz im Dienste des Herrn. Auch brannte in ihr das Feuer der Herrlichkeit des Herrn einst wie im Dornbusche, ohne etwas in der Hütte, Holz und Teppiche z. B. zu verzehren, und ist es daher als reiner Ausfluß göttlichen Gnadenwillens anzusehen, daß die Opfer auf dem Altare und der Weihrauch in der Hütte vou demselben Feuer, das von der Herrlichkeit Gottes kam, entbrannten. Auch pflegt ja nicht jedes Wolkengebilde geradc in der Nacht zu leuchten und beim Tage blos als Schatten für eine so große Volksmenge zu dienen. Wer hat auch je gehört, daß Wolken in elektrischem Zusammenhange mit einer Hütte stehen und ihr folgen? Die Rationalisten freilich wissen hier sich leicht zu helfen, sie halten die Erzählung von der Wolkensäule willkürlich für eine mythische Uebertreibung und Ausschmückung eines natürlichen Ereignisses, gleichwie sie auch den Durchgang durchs rothe Meer, die Finsterniß in Aegypten, die

Röthung des Nils, das Manna und dgl. natürlich zu erklären wissen. Rücksichtlich der Wolke behelfen sie sich also:

Es ist eine bekannte Sache, daß die Karavanen noch in unseren Tagen bei ihren Zügen durch die arabische Wüste auf einer Stange ein Signalfeuer gebrauchen, um die Genossen des Zuges zusammenzuhalten und beim Marsche in der kühlen Nacht helleres Licht zu haben. Diese Sitte datirt aber schon aus alter Zeit. Denn auch Curtius berichtet vom Heereszuge Alexander des Großen V. lib. 2, 7: „Wenn er mit dem Lager aufbrechen wollte, so gab die Trompete ein Zeichen. Ihr Schall ward aber meistentheils nicht deutlich vernommen, wenn ein Getöse und Geräusch entstand. Er ließ daher eine Stange, welche man von allen Seiten sehen konnte, oberhalb dem Feldherrnzelt (praetorium) aufstellen, von welcher ein Zeichen herableuchtete, das allen gleichzeitig sichtbar war. Nachts wurde das Feuer, bei Tage der Rauch wahrgenommen (Observatio ignis noctu, fumus interdiu)." Ueber den heutigen Gebrauch vergl. Harmar's Beobacht. I. 438. Kurtz's Geschicht. des a. B. II. S. 146. Winer Realwrtb. II. 696. Toland hat (Tetradynami Disc. I) angefangen, diese Erklärung auf die Bahn zu bringen und mit der früheren verkehrten Meinung zu brechen, als ob die Juden sich ein heiliges Feuer gleich den Kriegsheeren der Perser vorgetragen hätten, (Curtius III. 3, 9), wie Herm. v. d. Hardt (Ephemerid. philol. discurs. 6. p. 86 und 210) dachte. Die Rationalisten sehen aber darin nur eine Vorsorge des klugen Moses. Stickel z. B. (Studien und Kritikk. 1850 p. 390) sieht sich durch eine solche Verordnung „mit tiefer Bewunderung" erfüllt, weil Moses vermöge „eines so erfindungsreichen, den Augenblick ergreifenden Sinnes" dieß Karavanenfeuer einst auf einmal von der Fronte des israelitischen Volkes zurück und hinter seine Heerhaufen bringen ließ, um die Aegypter und Israeliten zu trennen. Er weiß es, daß Moses gerade den wehenden Ostwind benützte, um die dunkle Rauchwolke, die sonst die Israeliten ins Angesicht geschlagen hätte, auf die Aegypter zu wälzen. Dadurch wurde der Durchzug der Israeliten ihren Feinden verborgen; als die Feuersäule dann wich, hatten die Aegypter das Nachsehen." Mit Recht bemerkt nun aber Kurtz in seiner erwähnten Geschichte, II S. 153, um dieser verunglückten Reduktion des angeblich mythischen Stoffes allweg beistimmen zu können, „müsse

man von den Wirkungen eines winzigen und schornsteinartigen Karavanenfeuers einen Glauben haben, „der nicht Jedermann gegeben sei", einen Glauben, gegen welchen der Glaube an ein von Gott gewirktes Wunder eine wahre Kleinigkeit sei." „Man denke sich einen Zug von zwei Millionen Menschen mit einer ungeheuren Masse von Viehheerden und hinter ihnen ein winziges Karavanenfeuer, — wer anders als ein wunderflüchtiger Kritiker wird es glauben können, daß dessen Feuerschein über die zwei Millionen Menschen und die (gering gerechnet) zwei Millionen Stück Vieh hinüber sich erstreckt habe und noch „über die Meersfläche hinleuchtend, die Hindurchgehenden das Feste vom Wasser habe unterscheiden lassen"? Wer wird es glauben, daß aus einem Karavanenfeuer eine „dunkle Rauchwolke" habe aufsteigen können von solchem Umfange und solcher Ausdehnung, daß sie sich wie eine Scheidewand zwischen Pharao's Wagenburg und Israels Heer habe „hinwälzen" können, eine Rauchsäule, die doch auch (nach diesen gelehrten Herrn) andrerseits wiederum nicht größer gedacht werden soll, als diejenige, die aus einem einzelnen Schornstein emporzusteigen pflegt. Solches und Aehnliches zu glauben, kann diese Kritik nur ihren Gläubigen zumuthen." Ganz im Sinne richtiger Würdigung der Sachlage schreibt übrigens derselbe Kurtz, man müsse allerdings „eine Beziehung der Wolken- und Feuersäule, in der Jehova selbst das Volk begleitete und anführte, zu dem gewöhnlichen Karavenenfeuer, das den Karavanen und Heereszügen des Morgenlandes als Wegweiser sowie als Signal zum Aufbruche und zur Niederlassung dient, annehmen. Denn Zweck und Form beider Erscheinungen stellen sich deutlich unter denselben Gesichtspunkt; daß jene als ein blos natürliches Hilfsmittel ihrem Zwecke sehr unvollkommen entspricht und in ihrer Form höchst kleinlich und und armselig auftritt — während diese als ein übernatürliches Phänomen in der Form außer allem Vergleiche großartig, herrlich und majestätisch auftritt und in Beziehung auf den Zweck nicht nur der Aufgabe eines Signals für Aufbruch, Richtung und Niederlassung des Zuges in ebenso unvergleichlicher Weise genügt, sondern auch noch anderen größeren und herrlicheren Zwecken genügt." Kurtz denkt sich also die Sache so: „Wie die Heereszüge andrer Völker eines vorangetragenen Karavanenfeuers bedürfen, dessen aufsteigende Rauchsäule bei Tage und

dessen Feuerglanz bei Nacht vom ganzen nachfolgenden Zuge gesehen werden könne, so bedurfte auch Israel bei seiner Reise durch die Wüste eines solchen weithin sichtbaren Signals. Konnte aber einer Handelskaravane von etlichen Hundert oder auch tausend Personen und einem Heereszuge von etlichen Tausend oder zehntausend Kriegern ein vorgetragenes Karavanenfeuer allenfalls genügen, so konnte so ein kleinliches Mittel bei einem Zuge von zwei Millionen Menschen, mit Weibern und Kindern, mit großen Heerden und viel Gepäck nicht mehr befriedigen. Beim Marsch selbst mußte den hintersten Haufen ein bloßes Karavanenfeuer an der Spitze des Zuges meist unsicher sein, und vollends unbrauchbar mußte sich ein solches bei erneuertem Aufbruche nach einer Rastung erweisen. Denn die einzelnen Haufen mußten sich bei einer zeitweiligen Niederlassung weithin zerstreuen, um passende Lagerplätze und fruchtbare Orte aufzusuchen, auf denen das Vieh Weide fand. Hatte nun Israel bei seinem Zuge keine anderen Hilfsmittel für diese Zwecke gehabt, als diejenigen, welche andern auswandernden Völkern auch zu Gebote stehen, so hätte es mit denselben Beschwerden, Hindernissen und Gefährdungen zu kämpfen gehabt, welche diesen unausbleiblich aufstoßen. Aber Israel sollte eben nicht wie ein anderes Volk auswandern". „Jehova ist sein Retter. Wie er in Aegypten durch Wunder und Zeichen alle Hindernisse beseitigt hat, so will er es in der Wüste thun; und wie er später in der der Wüste dem dürstenden Volke Wasser aus dem Felsen hervorquellen läßt und dem hungernden Volke Wachtel und Manna in reichster Fülle spendet, so giebt er ihm auch statt des armseligen Karavanenfeuers, das bei einem solchen Zuge ohnehin seiner Bestimmung nicht hätte entsprechen können, ein ganz anderes und herrlicheres Zeichen der Führung und Leitung und zwar in einer Wolken- und Feuersäule." Das wichtigste und entscheidendste Moment liegt dabei in der Verschiedenheit von einem anderen Feuer, daß es nämlich „nicht von unten, sondern von oben kommt, daß Gott selbst darin wohnt, daß die Wolke sich je nach Bedürfniß niedersenkt und erhebt, sich erweitert und verdichtet, dem Zuge bald vorangeht, bald über ihm schwebt und sich hinter ihm lagert, bald undurchdringliche Finsterniß verbreitet, bald die finstere Nacht erhellt." Diese Umstände müssen jeden, der sich mit gläubigem Sinne in der hl. Schrift umsieht,

zur Ueberzeugung bringen, daß wir in dieser Säule nur die Hand Gottes anzuerkennen haben, der seinem Volke zum Beweise väterlicher Obsorge und Liebe auch diesen nothwendigen und fortgesetzten Dienst eines Wegweisers und Führers erwies. Es verhält sich daher diese Erscheinung zu einem gewöhnlichen Karavanenfeuer wie zu den armseligen Kunststückchen der ägyptischen Chartumim die großartigen Wunder, welche Moses in Aegypten verrichtete.

Aber in diesem apologetischen Fürworte für die biblische Wahrheit dieses Wunderzeichens ist dessen Bedeutung noch keineswegs für unsren Zweck von fern nur berührt. Wir müssen beachten, daß dieselbe Wolke und „göttliche Herrlichkeit" nicht blos als Wegweiser durch die Wüste diente, sondern in dieser Weise auch die stete Einwohnung Gottes in der Hütte und im Tempel bildete sowie dieselbe Erscheinungsform Gottes auch auf Sinai und schon in den Zeiten der Patriarchen zu finden ist, wo also die Beziehung auf ein Karavanenfeuer ganz außer alle Berührung kommt. Um diese Erscheinungsform allseitig zu würdigen, haben wir sie in Beziehung auf den Tempel und das Wesen Gottes selber zu betrachten, dessen unsichtbares, inneres Leben ebenso aus dieser sichtbaren Erscheinung im a. B. erschlossen werden kann, als wir sonst nach den Worten des Apostels aus Gottes sichtbaren Werken den unsichtbaren Urheber und seine Eigenschaften erkennen. Kurtz sieht z. B. in dem Symbole der Wolkensäule nur Jehova mit seiner Heiligkeit und Gnade, das Feuer sei nämlich das Symbol seiner Heiligkeit, die umhüllende Wolke aber sei das Symbol der göttlichen Gnade. Doch sei das Symbol nicht ohne die Sache, die es abbilde. In und bei dem Symbole sei Jehova selbst mit seiner Heiligkeit und Gnade Exod. 13, 21. 14, 21, oder der Engel (14, 19), der ihn im alten Bunde repräsentirt und seine zukünftige Menschwerdung vorbildet. So wohne in der Wolken- und Feuersäule die Herrlichkeit des Herrn Exod. 16, 10. 40, 34. Num. 16, 42; und diese Verbindung des Symbols mit dem Inhalte, den es abbilde, habe die spätere jüdische Theologie mit dem Namen der Schechinah*) bezeichnet, von ihr aus habe Gott Befehle und

*) Dieser Name rechtfertigt sich vollkommen durch den Gebrauch des Zeitworts שׁכן, das ganz gewöhnlich in der heil. Schrift vom Wohnen Gottes in seinem Hause, vom Wohnenlassen seines Namens daselbst rc. dabraucht wird.

Drohungen, Strafen und Segen ergehen lassen." Exod. 16, 10, 24. Lev. 10, 2. Num. 16, 35. Wie er nun hier im Vorübergehen, (Geschichte d. a. B. Thl. II. S. 152) die Herrlichkeit des Herrn nur im vorbildlichen Bezuge zur Menschwerdung erfaßt, so schreibt und denkt derselbe auch nicht anders von der Erscheinung des maleach adhonai im Zusammenhalt mit dessen Offenbarung außer der Wolkensäule. Er sagt I. B. 157 zum Abschluß einer weitläufigen Erörterung: „Jehova stellt sich im Maleach dar, aber mittelst eines endlichen, sichtbar werdenden Geistes und darum in einer auch für den, der auf einer niedrigeren Stufe der Gottesgemeinschaft steht, erträglicheren Weise. Auf der anderen Seite halte man aber auch fest, daß Gott sich in diesem personlebendigen endlichen Geiste persönlich darstellt. Der Engel hat Jehova nicht außer sich, sondern nach Exod. 23, 21 in sich d. i. er ist Träger und Organ der Selbstoffenbarung Gottes, denn der Name Jehova's ist sein sich selbst bezeugendes und dadurch nennbar und erkennbar machendes Wesen. Das Verhältniß Jehova's zum Maleach Jehovah ist weniger als eine Engelwerdung, mehr als eine Engelsendung; weniger als eine unio personalis, mehr als eine blos dynamische Vermittlung. Es ist analog der Gegenwart Gottes im menschgewordenen Sohne. Wie der Prophet seine Menschennatur, so hat der Maleach seine Engelnatur ganz in den Dienst „des Gottes der Offenbarung" gestellt, daß dieser durch sie rede und wirke. Da aber das Wesen des Engels ein rein geistiges und sündloses ist, so ist er eine viel transparentere Selbstdarstellung Gottes als der Prophet. Der Engel ist zwar nicht die bloße Erscheinungsform Gottes, aber beinahe nicht viel mehr als das, weil er sich der göttlichen Aktivität zum völlig selbstlosen Werkzeuge begiebt und die Strahlen der göttlichen Herrlichkeit ungebrochen und ungetrübt durch sich durchläßt." Dieß Kurtz's Ansicht, die er wörtlich noch mit Delitzsch (Genesis S. 256) theilt.

Allein unerachtet diese Ausleger nicht leugnen, daß sich Jehova selbst in diesem Maleach adhonai dem Volke gezeigt habe und obgleich sie in dem Engel des Herrn und seinem Verhalten zu Jehova ein Vorbild der Menschwerdung zugestehen, da der Herr auch von Gott in die Welt gesandt ward, wie das Wort maleach besagt, so glaube ich doch, daß, wenn irgendwo im a. T.

eine vorbildliche Darstellung der Lehre vom dreieinigen Gotte sich nachweisen lasse, dieß in diesem Wunderzeichen zu suchen, und dadurch auch den schwankenden Aeußerungen der Ausleger ein Ende gemacht und der Vielseitigkeit dieses Zeichens göttlicher Gegenwart die genügende Würdigung zu Theil werde. Man muß hiebei sich an folgende Momente anschließen, um diesen Nachweis im Einzelnen folgerichtig zu stellen; diese sind: 1) die Herrlichkeit des Herrn, die sich offenbarte im alten Testament, stellte den Einen Gott, den Gott Israels, oder denjenigen dar, der da sagte: Ich bin, der ich bin oder Jahve (Ja, Jehova). Beweise: Exod. 3, 2 heißt es ja, „Maleach adhonai erschien in einer Feuerflamme mitten aus einem Dornbusche.“ Jehova sah dann, daß Moses hinging zu sehen (das Wunder), da sprach er: Moses, Moses. Und setzte dann nach gegebenem Befehl, ehrfürchtig zu nahen, die Worte bei: „Ich bin der Gott (elohim) deines Vaters, der Gott Abrahams, Isaaks und Jakob.“ Moses verhüllte sein Angesicht, denn er wagte nicht aufzuschauen gegen Gott (elohim); und als er später fragte: Welches sein Name sei, antwortete die Erscheinung: „Ich bin, der ich bin“. — Der da ist, hat mich gesandt, du sollst zu den Söhnen Israels sagen, „Jehova der Gott eurer Väter.“ — „Jehova, der Gott eurer Väter ist mir erschienen.“ Was sonach sich im Worte maleach adhonai als Engelerscheinung oder als die eines Boten ankündigt, spricht sich dann als wirkliche Theophanie aus. Ebenso ist es aber auch in Fällen, wo wir bei einem natürlichen Symbole für diese Erscheinungen keine Erklärung haben. Beim Opfer Abrahams ist es fast ebenso; gen. 22, 11 tritt ihm der Engel des Herrn (מלאך יהוה) mit den Worten entgegen: „Laß ab deine Hand von dem Knaben, denn nun weiß ich, daß du Gott fürchtest und mir nicht deinen Sohn verweigerst.“ Der Engel sieht hier das Opfer so an, als ob es ihm gebracht worden und er spricht durchaus nicht so, als ob er es im Namen seines Herrn annehme. Auch Agar erhielt einst die Gnade der Erscheinung des maleach Jehova; gen. 16, 7. Er spricht zwar zuerst, wie man es auch von einem Boten Gottes denken kann und sagt: „Jehova hat dein Elend erhört, benenn deinen Sohn: Gott erhört (Ismael).“ Allein im Verlauf der Rede sagt Agar, „Jehova habe mit ihr geredet“, sie sagt noch bestimmter: „Du bist der Gott des Schauens (visionis Deus) אֵל רֳאִי. Sie spricht

von einem „Rufen des Namens des Herrn.“ Sie bekennt, den Rücken desjenigen gesehen zu haben, der sie sah, sie wundert sich, daß sie Gott gesehen und noch lebe, lauter Umstände, welche im Vergleiche zu Exod. 33, 20, 23 und 32, 30 beweisen, daß dieser maleach nicht sich als Engel zeigte, sondern Gott durch sich zur Erscheinung brachte. Nicht minder heißt derjenige, der dem Jakob im Traume erschien, bald Engel Jehova's, gen. 31, 11, bald der Gott von Bethel (Vers 13), bald aber nennt er sich selbst „Jehova, der Gott Abrahams und Isaaks gen. 28, 13 und 48, 15. Wie sich nun in diesen Stellen die Erscheinung des Maleach Jehova als Erscheinung des Ewigen und Einzigen Gottes erweist, so verhält es sich aber auch mit der Herrlichkeit des Herrn.

Es tritt derselbe Maleach Jehova auch als wirksam bei der Wolkensäule auf, auch wird er scheinbar selbst von ihr unterschieden. So heißt es exod. 14, 19: „Es erhob sich der Engel Gottes, der vor dem Lager Israels herzog und ging hinter sie: und mit ihm ging auch die Wolkensäule von vorne weg und stand nun hinten.“ Allein exo. 13, 21 heißt es: „Der Herr zog vor ihnen her, sie zu geleiten des Tags in einer Wolkensäule und bei der Nacht in einer Feuersäule, daß er ihr Führer sei zu jeder dieser Zeiten“. Num. 14, 14 heißt diese Erscheinung „ein Erscheinen Gottes von Angesicht zu Angesicht, ein Decken mit seiner Wolke und ein Hergehen vor Israel in der Wolken- und Feuersäule.“ Nach Exod. 16, 10 ließ Aaron das murrende Volk in die Wüste hinaussehen, nnd siehe! die Herrlichkeit des Herrn erschien in einer Wolke; und bei Errichtung des Zeltes bedeckte die Wolke das Zelt des Zeugnisses und die Herrlichkeit des Herrn erfüllte es. Die Wolke bedeckte Alles und es glänzte die Herrlichkeit des Herrn, denn die Wolke hatte Alles überdeckt Exod. 40, 32; Num. 9, 5. Ebenso war es später im salomon. Tempel 3 König. 8, 10, woselbst erinnert wird an das Wort Gottes: er wolle (Levit. 16, 2) auf dem Gnadenthrone in einer Wolke erscheinen, er wolle in der Wolke wohnen; und was noch mehr die Identität mit Gott selbst beweist, ist dieß, es wird auch der Himmel so umschrieben. Gott erscheint, wie hier beim Volke auf Erden, auch ebenso im himmlischen Tempel des Ezechiel, wo er V. 1 im Himmel eine Wolke sieht und Feuer darin V. 4 u. die Cherubim;

deßgleichen 10, 3, 4, ebenso im himmlischen Tempel nach Js. 6, 4 (19, 1), und nach 4, 5 in der messianischen Zeit. Diese Herrlichkeit des Herrn war wie der Gott Jakobs auch kein todtes Symbol von ihm, sondern der Herr redete aus ihr und schreckte Gottes Feinde und tödtete die Frevler Lev. 10, 2. Es ist also der Eine und derselbe Gott, der sich überall als solchen in dieser Art zeigte. Die Wolke ist seine Hülle, Blitz zeigt seine Gegenwart. Im Engel des Herrn ist Gott selbst.

Jehova aber, der sich in der Wolke einst zeigte, in ihr wohnte, offenbarte sich darin in einem dreifachen Unterschiede. Die Herrlichkeit des Herrn hüllte sich in drei Erscheinungsformen: 1) Feuer, 2) Rauch, 3) Dunkel oder Schatten. Es ist nicht an dem, als ob wir diese drei Erscheinungsformen aus einzelnen Erscheinungen erst zusammenbuchstabiren müßten, sondern, wie wir schon hörten, stellt die heilige Schrift außer mehreren Stellen, wo bald nur die eine, bald zwei derselben genannt werden, sie als zusammengehörige Theile, als Gestalten eines und desselben Wesens, sohin auch als 3 Formen der Herrlichkeit des Einen Gottes dar. Was sodann im wörtlichen Zeugnisse ausgesprochen wird, können wir dann nach ihrer Erzählung auch in der Geschichte als Thatsache nachweisen; und darnach machen wir dann einen Schluß auf die heil. Hütte, um unsere Beurtheilung über ihre drei Bestandtheile damit in Uebereinstimmung zu bringen, und aus dieser Analogie einer und zugleich dreiförmigen Erscheinung Gotttes im a. B. einen Hinweis auf jenes große Geheimniß zu begründen, das wir die Lehre von dem Einen Gott in drei Personen nennen. Dreifach erscheint nämlich die Herrlichkeit des Herrn, wenn Moses sagt Deut. 5, 22: „Diese Worte redete Gott aus der Mitte a) des Feuers, b) der Wolke und c) des Dunkels". Derselbe Gesetzgeber spricht: Ihr tratet zum Fuße des Berges, der bis zum Himmel brannte, und es war dabei a) Finsterniß, b) Wolken und c) Dunkel, und der Herr redete zu euch mitten aus dem Feuer." Deut. 4, 11, 12. Diese Begriffe stellen sich im Hebr. dar in den Wörtern אֵשׁ, עָנָן und עֲרָפֶל. Ersteres Wort bietet nichts Auffallendes, außer daß Gott öfters darin ohne Beisatz der 2 anderen Formen erschien und daß er insbesondere auch ein verzehrendes Feuer heißt.

Gelegentlich sei hier bemerkt, daß, wie das Wort adham unseren Zusammenhang mit der Erde anzeigt und uns als sterbliche Erdgebilde erscheinen läßt, das Wort enosch, isch Mann, ischah Weib in seiner Verwandtschaft mit esch Feuer, ischscheh Feuerung, Opfer uns auf jenen feuerigen Lebensodem, auf jenen göttlichen Geist verweist, den Gott einst dem Lehmgebilde einhauchte. An den Stufen des Altars ward also der irdische Adam getödtet, die feurige, warme Seele aber vom Blute entbunden. Sie kam mit diesem an den Altar, um daselbst mit dem Feuerodem Gottes zu göttlichem Sinne emporzusteigen. Man vergleiche zur besseren Bestätigung der sprachlichen Verwandtschaft, daß esch Feuer und ischscheh eine Reduplikation haben in den entwickelten Formen, gleichwie sich bei den Wörtern ischschah und isch zeigt. Was das Wort עָנָן betrifft, so bezeichnet es Wolke und stimmt, weil ע und ג sehr gewöhnlich alterniren, mit גָנָן bedecken, beschützen offenbar überein. Die Wolken erscheinen sohin als eine Decke, als Decke des Himmels und des Sonnenlichts Ezech. 32, 7, oder des Firmaments überhaupt. Man vergleiche hiezu noch כנן bedecken, schützen. Dazu paßt es nun füglich, daß einst der Hohepriester nur in Rauchwolke gehüllt, das Allerheiligste betreten sollte, um nicht vom Anblicke der göttlichen Herrlichkeit getödtet zu werden. Weil er eben die Decke des Vorhangs erheben mußte und so das Dunkle erhellte an heil. Stätte, so sollte er in einer Rauchhülle seinem Gotte nahen und so mit dem Dunkel und der Decke des Glaubens Gott in Ehrfurcht nahen. Was das Wort עֲרָפֶל betrifft, so heißt es Dunkel, caligo, nebeliges Dickicht. Die Bedeutung Dunkel, Schatten, Abend und Schattenseite erweist sich insbesondere aus dessen Verwandtschaft mit עֹרֶף der Hinterseite oder Rückseite des Menschen, nämlich seinem Nacken, daher nathan oreph den Rücken wenden, panah oreph sich auf jemand zu werden. Dieser Zusammenhang hat seine ganz besondere Bedeutung für das Heiligthum. Indem das Wort oreph im Sinne von Rückseite das Gegentheil bildet zu panim, dem Angesichte, der Vorderseite, so haben wir darin einen Vergleichungspunkt zum Heiligen in der Hütte, wo das Licht des Angesichtes Gottes glänzte. Das Dunkel des Allerheiligsten bildet also zu dem Lichte im Heiligen und zum Feuer im Vorhofe einen natur-

gemäßen Gegensatz. Auf dieselbe Anschauung führt uns auch der Hinblick auf die Abstammung des Wortes von erebh Abend, haarebh, etwas des Abends thun, (orebh der schwarze Vogel = Rabe). Ohnehin bildete das Allerheiligste auch noch die Westseite im Heiligthum d. i. es stand gegen Abend hin, wo das Dunkel hervortritt mit dem Scheiden der Sonne; es dürfte übrigens zweifelhaft erscheinen, daß das symbolische Dunkel im innersten Heiligthum auch durch die Orientirung unterstützt werden sollte. Auch darf man nicht folgern, als ob Gott nach dieser Erscheinungsform etwa auch in heidnischer Weise als ein Gott der Finsterniß und des Hades habe erfaßt werden wollen. Nein, Gott ist der Vater der Lichter, bei ihm ist kein Schatten des Wechsels, er ist des Lichtes Quelle und vor ihm ist selbst die Nacht helle; allein es ist nicht zu verkennen, daß mit den Worten, Gott wohne in einem „unzugängigen" Lichte, er „wohne im Dunkel", angedeutet ist, er sei „der verborgene Gott", der unsichtbare", der Unerforschliche nach den Tiefen der Reichthümer seiner Wissenschaft und Weisheit, Größe und Erbarmung. So erscheint hier Gott wie damals, als Moses einst auf das Begehren, sein Angesicht zu sehen, nach Exod. 33, 23 ihn nicht anders sehen konnte, als daß er sich in eine Höhle steckte, daß der Herr seine Rechte darüber hielt, d. i. den Schatten seiner Wolke auf ihn warf und er ihn dann „rückwärts", im Schatten also schaute. Ebenso spricht auch Agar, als sie den Jehova-Engel erblickte: „Ich habe den Rücken dessen gesehen, der mich sah". Das hebr. Wort achare אֲחֹרָי entspricht hiebei der Beziehung zur Hütte insofern, als das Allerheiligste den hintersten und westlichen Theil desselben bildete und achare von achar, der hintere Theil, acharon die Westseite gerade in dieser Bedeutung sehr häufig gebraucht wird. Wenn man sich nun erinnert, daß auch Moses Gott nicht als ein körperliches Wesen ansah und doch von einer Rückseite Gottes bei ihm und aus den Zeiten der Patriarchen die Rede ist, so kann hiemit nur vergleichungsweise gesagt sein, daß Gott nur wie im Schattenrisse, unvollkommen wie im Dunkel für die Menschen erscheinen könne, daß eine klare Anschauung seines Wesens hienieden nicht möglich sei, daß er auch in der Hütte, unerachtet er da wohnen und sprechen wolle, nur sinnbildlich im Dunkel und Schatten erscheinen und gesehen werden könne. Das Allerheiligste gleicht insofern der Spitze

des Berges Sinai und der Felsenhöhle, wo Moses Gottes Schattenbild erblicken durfte. Aber um wieder zur Sache zu kommen, so dürfen wir nicht vergessen, daß wir in der Form des Dunkels nur eine dem Lichte entgegengesetzte Erscheinungsform Gottes haben. Die Herrlichkeit des Herrn erschien eben wie auf Sinai, so in der Hütte, und wir haben dort wie hier wieder 1) Feuer, 2) Wolke, 3) Dunkel. Ebenso erscheint sie sonst in der Natur bei Gewittern und Sturm. Die natürliche Offenbarung geht wie überall auch hierin Hand in Hand mit der übernatürlichen und zeitlich geschichtlichen, sowie die Kräfte des Geistes, Erkenntniß und Wille im Auge und in den Muskeln ihre Analogien haben.

Es kann uns daher nicht überraschen, wenn sich auch Gottes Herrlichkeit der Phänomene in der Elementarwelt in ähnlicher Weise bediente, wie bei der Wolkensäule, die Israels Führer und Gottes Bild war, da er in der Hütte Wohnung nahm. Job und der Psalmist sammt den Propheten bieten uns in ihren bildlichen Anschauungen vielfache Belege. Job. läßt 22 cp. 14 den Eliphaz sagen: „Richtet nicht Gott hinter dem Dunkel (עֲרָפֶל)? — Wolken sind sein Versteck (סֵתֶר-לוֹ) und im Umkreis durchgeht er den Himmel.“ Nach dem Psalmisten fährt „Gott über den Himmel des Himmels auf von Anbeginn. Er giebt seiner Stimme die Stimme der Kraft (Donner). Man gebe die Ehre Gott — dessen Herrlichkeit in den Wolken.“ (67, 34). David sieht ihn als den Herrscher der Welt im psl. 97, und zwar gleich dem Dunkel in der Hütte „ist Gewölk und Dunkel (עָנָן וַעֲרָפֶל) *) um ihn her“ und „Feuer geht vor ihm aus“, und gleichwie er daselbst auf der Lade thront mit dem Buche des Gesetzes und Rechtes darin, so ist auch im Himmel sein Stuhl auf Recht und Gerechtigkeit gegründet“, ebenso psl. 88, 15: „Feuer geht da vor ihm her, seine Blitze beleuchten den Erdkreis“, sowie auch in der Hütte seine Herrlichkeit Feuer entzündete über Aarons Opfer und später dessen frevelhaften Söhne

*) Also ist anan nicht gleich araphel, wenn auch anan oft Schatten macht und Dunkel. Es bezeichnet araphel die dunkle Seite in der Wolke, als den Gegensatz zum Feuer, das vorn erscheint wie der Blitz. Man sieht deutlich die Anschauung vorherrschen, die ein Gewitter am Himmel darbietet, Psalm 18 spricht dasselbe noch näher aus.

tödtete. Nach Isaias gelüstet es auch Babels König, Gott gleich zu sein „und auf der Wolken Höhen zu steigen" Is. 14, 14; und gleich den Erscheinungen bei Sturm und Wetter hört und sieht Johannes in der Apokalypsis Donner-Stimmen und Blitze vom Throne Gottes ausgehen, von dem, der „auf der Wolke thront"; 11, 12. 4, 5; lauter Erscheinungen, in denen sich die Herrlichkeit Gottes auch auf Sinai zeigte. Wie überhaupt bei vielen Wunderwerken in der Geschichte Israels sich die Hand des Herrn in Analogie zu manchen verwandten Naturereignissen wirksam zeigte, so sehen wir dieses bei „der Herrlichkeit Gottes" in ihrem Anschlusse an diese Phänomene, wie z.B. die wunderbare Röthung des Nilwassers sich zu den manchmal stattfindenden Röthungen des Nils, die in Folge von Erdarten geschehen, als ein Gotteswerk verhält, und wie die Finsterniß den Verdüsterungen der Sonne durch den Samum und die Heuschrecken den sonst auch nicht seltenen Heimsuchungen mit diesen Thieren entsprechen, oder wie der Schlangenstab des Moses ein trügerisches Gegenbild in den Schlangenstäben der Zauberer zu übertreffen hatte, oder wie die Ebbe des rothen Meeres manchmal auch Durchgänge, aber nicht eben wie bei Moses auf dieselbe wunderbare Weise gestattet, wie auch die Gabe von Himmelsbrod ein unvollkommnes Analogon hat in den Mannatropfen, die von den Tarfahsträuchen gerade nur in der arabischen Wüste kommen, oder auch wie die Sendung der Wachteln bisweilen heute noch durch Winde stattfindet, welche die Heereszüge dieser Vögel dorthin verschlagen, oder sowie heute noch Pest und Hautübel in Aegypten nicht gerade selten sind nach dem Laufe der Natur u. s. f. Er ließ deßhalb auch seine Herrlichkeit dem Volke Israel in derselben Weise dienen zum Führer, wie heute noch die Karavanen durch die Wüste Arabiens mit Feuer und Rauch, das sie auf einer Stange unterhalten und vortragen lassen, zum Schutze gegen Verirrung sich behelfen.

Diese Analogien zwischen dem natürlichen und außerordentlichen Eingreifen Gottes in die Ereignisse der Welt und Geschichte geben aber darum sowenig einen Grund zu einem Zweifel gegen die Wahrheiten der Offenbarung, als man darum, daß Gott noch heute aus einem Korne dreißig und sechzig Körner wachsen läßt, nichts wird einwenden können gegen die Brodvermehrung Christi. Die Verwandlung von Wasser zu Wein

zu Kana wird ja auch nicht durch den Umstand bedeutungslos, daß alle Jahre die Erdsäfte ebenfalls zu Most sich umgestalten; und die Auferstehung der Natur im Frühling bietet keinen Grund, die Auferstehung des Herrn, die ebenfalls in die Frühlingszeit fiel, darum etwaigen Bedenken zu unterstellen. Wenn sich nun die Naturereignisse am Wolkenhimmel mit denen der Wolkensäule wohl in der dreifachen Erscheinungsform vergleichen lassen, so dienen uns zur Begründung dieses dreifachen Unterschieds auch noch jene Stellen der Schrift, wo nur die eine oder die andere dieser drei Formen oder die eine mit der anderen als Eigenschaft der Schechinah hervorgehoben sind, weil diese Darstellungen charakteristische Geltung beanspruchen und den Gedanken einer bloßen Zufälligkeit abweisen.

Der Psalmist sagt: „Wie groß und wie vielfach ist deine Süßigkeit, o Herr, die du aufbewahrt hast denen, die dich fürchten! — Du birgst sie in der Heimlichkeit (סֵתֶר, Dunkel) deines Angesichtes, du schirmst sie in deiner Hütte vor der Zunge der Widersacher". psl. 30, 21. Hier wird ebenfalls der schützende Gott im Bilde des bergenden Dunkels seiner Hütte erfaßt und seinem Angesichte Verborgenheit, Dunkel beigelegt. Es weiset diese Redensart auf jene verwandten bildlichen Worte hin, wo der Psalmist „unter dem Schatten der Fittige Gottes" beschirmt sein will; 16, 8. 56, 2. Es stehet diesem Bilde genüber die Redeweise des Propheten Isaias, da er am abtrünnigen Israel es rügt, daß es „auf den Schatten Aegyptens" vertraue und ihm weissagt, „der Schatten (צֵל) Aegyptens würde ihm zur Schmach werden." Is. 30, 2 und 3. Bezeichnend für das Heiligthum hieß einer der Bauleute am Heiligthum Bezeleel d. i. im Schatten ist Gott. Es bietet sich also, wenn wir Acht geben, in diesen Ausdrücken ein doppelter Sinn dar: 1) daß sowohl Gottes Angesicht und Wesen oder Personen dunkel für uns seien und verhüllt, sowie daß er 2) sein Dunkel zu unsrem Schutze gebraucht und sagt: „Im Dunkel erhöre (beschütze) ich dich." psl. 80, 8. Aus Letzterem folgt so auch ein Beweis, daß Gottes Erscheinung auch im Innern der Hütte für das Volk Gottes symbolisch und für unsre künftige Seligkeit im Himmel bedeutsam erfaßt werden müsse, wie es Jesus in den Seligkeiten machte. Sowie wir nun die Hütte des Herrn im Bilde des Dunkels als Gottes-

wohnung dargestellt sehen und die Ausdrücke סֶתֶר, חֹשֶׁךְ (עָב), צֵל und עֲרָפֶל als die gangbarsten Begriffe hiefür anzusehen sind, ebenso wird die Herrlichkeit des Herrn an anderen vorzüglich als Feuer bezeichnet. Schön und treffend lesen sich insofern die Worte des Propheten Jsai. (31, 9), da er sagt: „Assur's Stärke vergeht, vor jedem Heereszeichen beben seine Fürsten, es spricht's der Herr, dessen Feuer zu Sion ist und dessen Herd in Jerusalem." Dieses Feuer zu Sion aber ist wohl kein anderes als das ewige Feuer, welches vom Herrn ausging und von seiner Herrlichkeit, und das auf dem Altare die Opfergaben als Oloth zum Preise des Herrn verzehrte. Er, der sich so oft ein verzehrend Feuer nannte Deut. 9, 3. Lev. 10, 2 und dessen Zorn wie Feuer entbrennt Ps. 88, 47, erschien sohin seinem Volke im Heiligthume stets im Symbole dieses reinigenden, das Materielle vergeistigenden, erwärmenden und Licht verbreitenden Elementes. Ja aus der Mitte des Feuers pflegte er mit Jsrael zu sprechen, Deut. 10, 4. 9, 10; seine Worte sind deshalb nach dem Psalmisten im Feuer bewährt Psl. 13, 31, 2 Sam. 22, 31. Wie der Herr ferner im Feuer dem Moses auf Horeb vor Jsrael auf Sinai und auf dem Altare, und zu anderen Zeiten bei den Propheten z. B. auf das Gebet des Elias erschien, ebenso war auch sein Erscheinen in der Wolke, die auf der Hütte aufstieg und niederstieg, die Jsrael führte und schirmte. Sein Feuer leuchtete in ihr und kam aus ihr zur Offenbarung und darum heißt eben die Wolkensäule auch öfter „Feuersäule" z. B. Exod. 13, 21 עַמּוּד אֵשׁ, um Jsrael auf dem Wege zu führen und ihm die Nacht zu erhellen. Dieses Feuer ist unzertrennlich von der Wolke, es wohnt in ihr, geht von ihr aus und läßt sich als Erscheinung Gottes in der Hütte deßhalb von dessen Herrlichkeit und symbolischer Gegenwart gar nicht wegdenken. Es macht dort Jsrael zu Armen im Geiste, indem es die Liebe zu dem Jrdischen umwandelt. Es wohnt aber auch in dem Heiligen mit auf dem Leuchter und brennt in den Rauchwercke, es thront latent im Allerheiligsten, im Dunkel und tritt stets offen und sichtbar auf dem äußeren Altare auf. Ebenso verhält es sich nun auch mit der Wolke an und für sich. Diese tritt als der Hauch Gottes bezeichnend in die Mitte zwischen Feuer und Dunkel. Rücksichtlich dieser beiden Gegensätze nun besteht einer-

seits kein Rauch und Odem ohne Wärme und Feuer; nur in Folge von Hitze steigen Dämpfe auf, nur sie bedingt die Wolkenbildung in den Lüften und folgt dann der Niederschlag der Dünste. Andrerseits bedingen die Wolken wieder nach den gewöhnlichen Erscheinungen am Himmel die Verdüsterung des Lichtes und die Trübung des gestirnten Himmels. Eben daher kommt es, daß die Wolke der Herrlichkeit des Herrn bald mit dem Feuer, bald mit dem Dunkel der Gegenwart Gottes verbunden ward. So spricht Moses Exod. 14, von einer Säule des Feuers und der Wolke (עַמּוּד אֵשׁ וְעָנָן), bald läßt er Gott sagen: „Ich will zu dir kommen im Dunkel der Wolke", Exod. 19, 9. Doch ist es auch nicht selten, daß ohne Beziehung auf diese zwei Formen auch von der Wolke nur schlechtweg Erwähnung gemacht wird z. B. Exod. 40, 34: „Die Wolke bedeckte Alles: „Gott stieg in der Wolke nieder" Num. 11, 25. Zugleich liegt in der Natur der Wolke oft zugleich der Begriff des Bedeckens und Dunkelseins, so daß sie als Herrlichkeit des Herrn nicht ohne Feuer und nicht ohne Dunkel gedacht werden kann. Gehen wir nun zur Anwendung auf die Trinitätslehre weiter vor.

Rücksichtlich des Feuers im Vorhofe, wo nach den Rabbinen sogar außer dem ewigen Feuer noch eine gesonderte Lichtsäule gestanden haben soll, läßt sich der Anwendung auf Christus als Licht der Welt nichts entgegen stellen; denn er ist nach der Auslegung der hl. Väter der Engel des Bundes, durch den einst Gott zu verschiedenen Zeiten und in verschiedener Weise mit den Propheten und den Patriarchen redete. Er als der Gedanke ist Eines mit dem Vater, dem Sendenden, der in seinem Boten erschien. Nun fragt sich, ob auch das Heilige an der Wohnung etwa wie die Wolke die Mitte bilde zwischen dem Dunkel und dem Feuer der Herrlichkeit Gottes; es bietet eine solche Analogie einen beachtenswerthen Punkt. Daran ist aber für den Sachkenner kein Zweifel. Das Heilige war einerseits als Zelt bedeckt wie das Allerheiligste und zugleich nur den Priestern zugängig; andrerseits war es aber wieder erhellt von den Lampen als „Augen des göttlichen Angesichtes" und seines siebenfachen Geistes. Ein Feuerherd aber brannte nicht darin. Dennoch erfüllte es stets die Rauchwolke in Folge des Morgen- und Abendopfers. Diese Wolke stand aber mit dem Feuerherde

folgerichtig in Verbindung. Es war das Feuer der Herrlichkeit des Herrn die Ursache zur Entzündung des süßen Rauchwerkes und auch die Lampen wurden mit diesem Feuer entzündet. Es ruhte sohin das Licht wie das Dunkel im Heiligthum auf dem Feuer vom äußeren Altare her. Ein fremdes, unheiliges Feuer durfte bei Lebensstrafe nicht hiezu benützt werden. Man hat daher dieses Feuer in Vergleich zu bringen mit allen Erscheinungen Gottes im Feuer und namentlich bei den Opfern. Dahin gehört also das Feuer aus dem Felsen, das Gedeons Opfer verzehrte; Richt. 8, 2; ferner das göttliche Feuer auf dem Altare, den David auf der Tenne des Ornan erbaute, 1 Chron. 21, 26; das Feuer vom Himmel, welches auf dem Altare des Salomons erschien 2 Chron. 7, 1; das hl. Feuer, welches der eifernde Elias vom wahren Gott herabrief, 3 Kön. 18, 38; sodann das Feuer, das beim Bundesopfer Abrahams wie ein Rauchofen durch die rechts und links liegenden Opferstücke hindurchging; ferner das gnädige Ansehen, welches nach gen. 4 Gott auf Abels Opfer richtete, worunter man im Vergleiche mit genannten biblischen Vorkommnissen sich ein Feuer oder etwas Aehnliches denken muß, weil Kain sonst keinen so dringenden Grund haben konnte, ein Misfallen Gottes an seinen Gaben vorauszusetzen. Daß zum Dienste am Räucheraltare solches himmlisches Feuer gebraucht werden mußte, folgt aus dem Strafgerichte, welches Nadab und Abihu, die Söhne Aarons traf, weil sie fremdes Feuer in ihre Rauchfässer thaten und das Rauchwerk darauf legten. Auch die Brandopfer und das Fett der übrigen Opfer, das mit der Olah zum Lobpreise Gottes aufsteigen sollte, durften nicht von gemeinem Feuer verbrannt werden, denn es heißt Lev. 6, 9: „Vom Altare soll das Feuer sein"; um so mehr mußte das Feuer im Heiligthume vom himmlischen Feuer entstammen; Num. 16, 46 und Lev. 10, 1. Nun giebt es einige Gelehrte, welche meinen, wie die Rabbinen ebenfalls behaupten, es sei auf dem Altare ein besonderes Feuer gestanden, und zwar von Aarons Opfer her. Letztere schmücken diese auf den ersten Anblick etwas unwahrscheinliche, aber beachtenswerthe Behauptung natürlich auch noch verschieden aus, z. B. daß es 1) wie ein Löwe auf dem Altare gelegen, und die Christen denken dann an den Löwen von Juda, den es

vorgebildet *). Sie sagen, 2) es sei so klar gewesen wie die Sonne, 3) es habe feuchte und trockene Sachen verzehrt ohne Unterschied, wie z. B. das Feuer des Elias das Wasser vertrocknete, statt davon ausgelöscht zu werden, es sei aber 4) ein wahrhaftiges Feuer gewesen (fuit in eo solidi quiddam, sagt lib. III de templo cp. 1. § 4. Rabbi Juda), also nicht blos zum Schein und ohne Kraft, 5) endlich sei kein Rauch von ihm gegangen. Man findet die hebr. Zeugnisse im Tract. Joma; bei Maimonides Not. 12 ad Schabb. cp. 1. sest. 11. bei R. Levi Barselon in Hottinger's jus Hebrae. Nr. 132, besonders bei Buxtorf historia de igne sacro. 2. Nichtsdestoweniger giebt es andere, welche meinen, es sei das hl. Feuer mit dem ersten Opfer Aarons auf dem Altare verblieben und durch Holz und Opfer forterhalten worden. Dieß schließt man daraus, daß die Rabbinen auch sagen, wenn Rauch vom hl. Feuer ausgegangen, so sei dieß von dem gemeinen zu verstehen, z. B. Rabbi Joma de templ. lib. 1; Lundius meint daher, das hl. Feuer sei in dem gemeinen gewesen, wie die Seele im Leibe, es sei in ihm verborgen und doch sichtbar gewesen, habe das gemeine geheiligt und ihm größere Kraft verliehen, es sei sowenig von dem Holze genährt worden, als die Seele durch das Essen des Leibes etwas erhalte. Immerhin bleibt gewiß, daß ein himmlisches Feuer, ausgegangen von der Herrlichkeit Gottes, auf dem Altare als Symbol göttlicher Gegenwart und Majestät fort brannte und daß von demselben sowohl das Feuer zu den Brandopfern als die feuerigen Kohlen zu dem Rauchwerk genommen werden mußten. Für unseren Zweck ist es indessen gleichgültig, die weitere Bedeutung zu untersuchen, warum man auf dem Altare eine dreifache Gluth unterhielt, eine für die Opferstücke, eine für das Rauchwerk und eine wegen des Befehls, daß stets Feuer auf dem Altare solle unterhalten werden. Zwar liegt darin ein Hinweis auf das dreifache Licht der Einen göttlichen Herrlichkeit **),

*) Andere beziehen darauf den Namen Ariel, Löwe Gottes bei Ezech. 43, 15, 16, während andere den Namen „Löwen Gottes" dem Altarfeuer deßwegen geben, weil es wie ein Löwe soviele Thiere gefressen. Lyra zu Ezech. 43.

**) Die Juden suchen diesen Gebrauch zu rechtfertigen ad 1. aus (Lev. 6, 9) den Worten: „Das Brandopfer soll auf dem Altare brennen", ad 2. „Es soll dieß Altarfeuer allein darauf brennen", ad 3: „Das Feuer soll ewig auf dem Altare brennen." Vers 12.

allein es scheint dieser Gebrauch theilweise ceremonieller Bedeutung gedient zu haben, weil man am Sühnfeste und wenn sonst viele Opferstücke unverbrannt geblieben, noch für die Wegschaffung und für die Auszeichnung des Opfers besondere Sorge trug, und so jedenfalls den Einen Holzhaufen für die Brandopfer verstärkte, ohne die anderen zwei dadurch zu beeinträchtigen. Beachtenswerther ist es aber, daß, während zu den anderen Holzhaufen allerlei gesundes Holz kommen durfte, der Feuerhaufe, welcher für das Rauchwerk die Kohlen und das Licht zum Leuchter gab, nach Rabbi Juda Lev. de templo. lib. 2. cp. 13 nur mit Olivenholz genährt wurde. Es liegt darin ebenfalls nur eine Uebereinstimmung mit der Beziehung des Heiligen auf den heil. Geist und auch das Oel seiner Gnade, den Trost seines inneren Friedens und die Salbung der Andacht in seiner Einwirkung auf die Seele. Die Synagoge folgte bei diesen Einrichtungen und Vorschriften im Einzelnen nur den allgemeinen Ideen, die das Heiligthum im Ganzen aussprach. Noch muß erwähnt werden, wie die Entzündung des Lichtes auf den Lampen erfolgte, weil die jüdische Ueberlieferung uns so im Ritus die Gemeinsamkeit zwischen dem heil. Feuer und den Lampen des Geistes Gottes deutlich vorstellt. Rabbi Juda Lev de templo lib. 2. § 11 erzählt uns davon im Vorübergehen, wie Lundius Heiligth. ep. 22. § 22 mittheilt: „Es sei im Heiligen ein Geschirr gewesen, worin die Dochte, die Schneuzen und Zangen lagen, um die Dochte hervorzunehmen. Der Priester habe einen Docht genommen und denselben beim obgedachten Feuer, so vom Altare ins Heilige kam, angezündet und von diesem brennenden Dochte dann die übrigen Lampendochte angebrannt". Aus diesem Verfahren im Tempel läßt sich natürlich auf die Stiftshütte zurückschließen; eine gegentheilige Annahme läßt sich bei der rituellen Genauigkeit im mos. Gesetze nicht rechtfertigen. Es war sohin das Licht des siebenarmigen Leuchters vom göttlichen Feuer und gleichfalls eine besondere Erscheinungsform von der Herrlichkeit Gottes. Es fragt sich nun weiter, wie sich die Wolke des Rauchwerkes und das Licht im Heiligen zu der sogenannten „Wolke der Herrlichkeit Gottes" auf dem Spruchthrone verhalte; Lev. 16, 2.

Theodoret sagt, daß sich Gott auf diesem Throne in einer Wolke, ἐν φωτοειδῆ νεφέλῃ versichtbart habe. Hieronymus meint, über

dem Gnadenthrone und den Cherubim sei nichts vorhanden gewesen, was man sehen konnte, sondern blos im Glauben habe man angenommen, daß Gott daselbst throne. Delitzsch erklärt sich wie viele andere dahin, bei Lev. 16, 2, vergl. Exod. 19, 9. I Kön. 8, 12 und a. St. müßte man nicht an die Räucherwolke, sondern an eine „Selbstumwölkung Gottes“ denken. Jedenfalls sei die Doxa auf der Lade gegenwärtig gewesen, sei es in dauernder Sichtbarkeit oder nicht; Comment. z. Hebr. Br. S. 365. Dieß ist nun ohne Zweifel das allein richtige. Denn thatsächlich ging von dieser Wolke das Feuer aus, welches die frevelnden Söhne Aarons verzehrte und von ihr gingen die Befehle Moses hervor. Diese Wolke war es, die sich als Feuer auf dem Vorhofaltare niederließ, von welchem alle Opfer Israels entbrannt wurden. Von diesem Feuer mußte dann auch das Rauchwerk im Heiligen als süßer Duft und heiliges Wolkendunkel aufsteigen, und das Licht des Geistes entstammte derselben Quelle. Nicht den Kohlenstoff haben wir zu betrachten, sondern das hl. Feuer mit dem Gewölke von Rauch. Wir sehen also, es ist eine Gemeinsamkeit zwischen dem Glanze Gottes auf dem Throne und dem Altar-Feuer wie zwischen dem Lichte und der hl. Gluth des inneren Altares. Wenden wir diese innige und doch gesonderte Erscheinung der symbolischen Gegenwart Gottes an auf die Lehre vom hl. Geiste und dessen Ausgange vom Vater und Sohne, so sehen wir den heil. Geist, der ausgeht vom Vater und seinem Throne, wie er deßgleichen am Lichte des Sohnes auf dem Vorhofaltar sein Licht entzündet und mit dem Sohne im Vater vereinigt ist.

Dieser Geist ist es, der dann nach Aussen das Göttliche ausbreitet, als „lumen cordium“ in die Herzen dringt, als septiformis munere die Seelen leitet; er ist es, der als Hauch Gottes über dem Wasser der Wiedergeburt neues, göttliches Leben schaffet und schöpferisch im Reiche der Gnade wirket, wie er belebt und lebendig macht, was todt ist im Reiche der Natur und Gottes Segen bedingt. Zeugniß von seinem Segen und Leben geben die Schaubrode mit den Kannen als Trinkgeschirren. Zeugniß von seinem Geistestroste und aller inneren Einwirkung geben die Lampen auf dem mit Knospen und Blüthen versehenen Leuchter. Weil sein Licht und das Oel seiner Gnade zur Erfüllung des Gesetzes uns tüchtig macht, darum konnten seine

Geräthe, Leuchter und Tisch im Tempel verzehnfacht werden. Er ist der Eine und doch vielfältig in seinen Gaben. Er wirkt mit dem Sohne zur Erlösung und Heiligung wie mit dem Vater zur Erneuerung und Erhaltung alles natürlichen Lebens.

Es entsteht aber bei dieser Anwendung die Frage, ob die Rauchwolke perennirend sein konnte, wenn man eben dieselbe als Symbol der Schechinah oder der Gegenwart Gottes und diese nicht selbständig ansehen wollte. Es ist darauf zu antworten: Diese Gegenwart muß für sich bestehend erfaßt werden; aber sicher ist wohl, daß die Wolke des Rauchwerks diesen Glanz des Lichtes auch umhüllen sollte. Das Rauchwerk ward früh und abends entzündet, es bestand aus mehreren Substanzen in nicht geringer Quantität, konnte sich bei der Abgeschlossenheit des Zeltes und dem seltenen Zutritte leicht erhalten, sollte auch wohl andauernd verbleiben, gleich dem ewigen Feuer auf dem äußeren Altare oder dem tamid des Brandopfers. Schon darum, weil das Rauchwerk früh und abends und zwar früh nach der Schlachtung des ewigen Opfers alsbald entzündet wurde, und abends vorher, darum leuchtet ein, daß das Rauchwerk auch ein Bild ewiger Andacht wie ewiger Wonne und Seligkeit bei Gott sein sollte. Noch mehr ward diese Fortdauer dadurch versinnlicht, daß das Rauchfaß zum Rauchwerke des Morgens bis abends und das des Abends bis morgens auf dem goldenen Altare, immerwährend also stehen blieb und durch einen Priester immer vorher abgeholt wurde; siehe Lundius jüd. Heiligth. 5. Buch. cp. I und II. Das Blutsprengen und Verbrennen des Lammes zum Morgenopfer folgte zwar nach dem Entzünden des Rauchwerkes am Morgen, aber nicht so die Schlachtung. Die Annahme des Opfers von Gott sollte mit dem Rauchopfer gleichzeitig sein, im Himmel und auf Erden. Anders war es abends; da brannte schon das Lamm im Feuer und war auch schon das Speisopfer dazu aufgelegt, ehe das Räucherwerk im Heiligen aufloderte. Immerhin stellt sich der Charakter der Fortdauer heraus; das Bekenntniß der Schuld vor Gott im Tode sollte jedoch durch die Schlachtung verdeutlicht und dem Opferwerke innen und außen, im Zelte wie im Vorhofe vorangehen. Selbst wenn die Wolke nicht in gleicher Stärke sich am Tage und in der Nacht über erhielt, so war doch die Süßigkeit der ausgesuchten Düfte beim Räucherwerke absichtlich forterhalten und es sollte sohin die Wolke

himmlischer Wonne wie der Andacht und des Gebetes ewig vor Gott stehen. Gleichzeitig mit dem Rauchwerke geschah auch die Besorgung des Lampenlichtes früh und abends, und wenn auch manchmal in der Nacht einige Lampen ausgegangen sein sollen, so sollten sie doch immerdar leuchten und zumal die mittlere, von der man liest, daß sie nur einmal, 40 Jahre vor der Zerstörung Jerusalems auslöschte, also um jene Zeit beiläufig, wo der Geist des Herrn die heil. Apostel mit der Kraft von oben ausrüstete, um als Stellvertreter Christi das Werk der Erlösung zu vollenden an den Gläubigen; Lightfoot horae hebr. zu Matth. 26, 3. Mischna Sota; cp. 9. sest. 9.

Man könnte nun hiebei denken, daß die Wolke im Allerheiligsten nicht selbständig gewesen, sondern durch die Rauchwolke vom Heiligen entstanden und durch den inneren Vorhang hindurch gedrungen sei. Es mag diese Annahme richtig sein, sobald man nicht die Schechinah oder den Glanz göttlichen Halbdunkels in der nicht erleuchteten Stätte des Allerheiligsten hiemit beseitigt denken will. Der Herr erschien so in seinem Heiligthume wie auf dem Sinai, in Nebel und Dampf verhüllt und in Feuer glänzend. Dieselbe Aeußerlichkeit war beabsichtigt und verwirklicht in seiner Zeltwohnung. Gottes Wesen zeigte sich so als eine heilige, verborgene, strafende und erleuchtende geistige Wirksamkeit. Auf eine Einwendung müssen wir noch achten, daß, wenn der hl. Geist auch „gesendet" werde, er doch Gott gleich, sohin mehr als ein Engel sei. Wir antworten darauf, daß die Erscheinungen Gottes in Natursymbolen, wie wir oben sagten, nach der Uebereinstimmung aller Ausleger auf Gottes mittelbare und symbolische Gegenwart zu beziehen seien. Der Gott Abrahams, der Seiende, der da ist, was er ist, tritt in ihnen immerhin hervor, wenn auch dabei von Engeln, oder wie andere speziell meinen, von Michael, dem Schutzgeiste des Volkes Gottes die Rede ist. Diese Geister sind als Träger der göttlichen Symbole und der äußeren Erscheinung anzusehen. Hierin stimmen mit uns, natürlich aus andren Beweggründen, auch die Rationalisten vielfach überein. Meistens nur aus Furcht vor der angeblich persischen Lehre von Engelwesen legen sie im Ausdrucke maleach Jehovae das Wort מלאך in abstraktem Sinne als Sendung aus, z. B. de Wette bibl. Theolog. § 198 und Senk (comment. theolog. Bonn 1821). Es bedeutet ihnen dieses Wort

keine Persönlichkeit, sondern sei sachlich und als abstrakter Begriff zu verstehen. Maleach Jehovah heißt bei diesen Herrn soviel als Theophanie. Ebendarum, weil der Engel des Herrn mit Jehova und Elohim identificirt werde und abwechsele, darum sei er nichts Eigenes für sich im Unterschiede von Gott, sondern bloße Erscheinung Gottes, also eine gewisse Wirkung desselben in der Welt. Da aber die göttliche Erscheinung an sich, die Wirkung Gottes in der Welt von dem in sich bleibenden Gotte streng zu unterscheiden sei, so erkläre sich daraus die eigene Benennung: „Sendung Gottes" und concret gefaßt: Gesandter Gottes, gleichsam der von Gott gesandte Wille, der sich in der Welt kund giebt und die Wirkung außer Gott hervorbringt. Diese Auslegung verrückt nun zwar den Standpunkt der Sache, läßt abstrakte Begriffe reden und thun, was sonst nur lebendige Wesen können, schiebt der hl. Schrift und ihren Verfassern einen ihnen fremden Sinn unter, faßt Wörter abstrakt auf, die doch sonst als Namen von lebendigen, concreten Begriffen oder Wesen erscheinen u. drgl. mehr. Allein immerhin erkennt diese Auslegung noch an, daß bei diesen Erscheinungen Gott selbst hervortrete. Herder und seine Geistesverwandten mögen daraus immerhin „ein Zeichen der Gegenwart Gottes" oder „eine Sendung des Herrn" construiren, soviel ist richtig, daß sie bei diesen Erscheinungen Gott mit Recht in den Vordergrund treten lassen. Auch Kuhn in der Trinitätslehre erkennt, wie oben erwähnt, in dieser Lehre unumwunden den Hereintritt des göttlichen Wesens bei diesen Erscheinungen an und schreibt z. B.: Die Lehre vom Malach Jehova sei „die Hülle, unter der sich die wesentliche Wahrheit der persönlichen Selbstunterscheidung in Gott verbirgt, oder vielmehr die eigenthümliche, noch sinnliche Gestalt der ersten, unmittelbaren Erscheinung dieser Wahrheit." Indem nämlich die Theologie in der heil. Schrift ein organisches Ganze erblickt, worin sich die göttliche Wahrheit in mancher Hinsicht als fortschreitende Entwickelung für uns darstellt, wo aus einzelnen Strahlen allmählich ein volles Licht und aus dunklen Andeutungen der Tag der Wahrheit heraustritt, so zieht sie, wie auch die hl. Väter schon thaten, aus solchen Erscheinungen den Schluß, daß dieselben nur vorbereiteten, was die späteren Schriften des alten Testamentes, z. B. die Bücher der Weisheit und Baruch von einem persön-

lichen Unterschiede in Gott und von seinem Worte und der Weisheit schon deutlicher lehren und was endlich im neuen Testamente vom Sohne und Geiste in Gott vollständig geoffenbart werde.

Es läßt sich ferner einwenden: die „Herrlichkeit des Herrn ist nicht da und dort Vater und Geist und Sohn, sondern der Sohn Gottes allein; darum sagt Gott: meinen Engel sende ich vor euch her; mein Name (= meine Wesenheit) ist in ihm (בְּקִרְבּוֹ) = in seinem Innern, wie kann also die Wolke zugleich die Offenbarung des Vaters und Geistes sein; der Sohn Gottes kann doch wohl ohne den Vater auch erscheinen". Dieser Einwurf bedeutet nicht soviel, als es scheint. Zwar ist es wahr, daß der Vater sich im Sohne offenbarte, daß dieser z. B. wohl als Bote im Dornbusche mit Moses redete und Israel aus Aegypten führte, wohl aber nicht ohne den Vater; man muß also hierauf erwidern, was einst Jesus zu Philippus sprach: Wer mich sieht, sieht den Vater. Der Vater kann sich wie der Geist ohne den Sohn zeigen. Zwar ist nur der Sohn Mensch geworden und nicht der Vater und Geist, und jener ist auch nur für uns in der Menschennatur gestorben. Allein Christus war als Tempel Gottes, wie er sich nennt, auch die Wohnung des Vaters und Geistes. Christus war Mensch und Gott zugleich und zwar durch die Aufnahme der menschlichen Natur in die Gottheit. Wenn nun auch die Gemeinschaft des menschlichen Thuns und Leidens sich blos auf Gott den Sohn bezieht, so kann doch daraus nicht folgen, daß nicht auch der Vater und Geist im Menschen Jesus noch auf eine vollkommnere Weise wohnte, als der heil. Geist in den Herzen der Gläubigen einkehrt und der Vater bei den Seinigen seinen Aufenthalt nimmt. Außerdem ist die Hütte Abbild des Himmels gewesen nach so vielen Zeugnissen, wie sie für eine göttliche Wahrheit kaum beigezogen wenden können und wir unten darstellen werden. Sohin kann auch nicht gefolgert werden, daß der Vater und Geist in der Hütte nicht ihr Abbild gehabt hätten; wer dieses behaupten wollte, müßte Gott unseren Vater im Himmel und seinen Geist aus dem Himmel versetzen und ihn Christo allein zuerkennen wollen. Die Engel knieten auf der Lade und beteten die Herrlichkeit Gottes auf dem Throne in der Wolke an; der Herr war also in dieser Wolke, nicht die Engel. Auch heißt es

nirgends: Ich will meinen Engel in deiner Mitte wohnen lassen, Gott spricht das vielmehr nur von sich ohne Rücksicht auf seinen Engel. Gott redet hiebei also als derjenige, der sonst den Engel sendet, es läßt sich also daraus ebenfalls schließen, daß die Wohnung des Herrn auch wirklich des Vaters Wohnung gewesen und daß der Herr deßhalb eine dreifache Abtheilung seines Hauses gewählt habe, zwei für sich allein und eine auf dem Altare außen zugleich für sich und das Volk zusammen. Gottes Manifestation auf Sinai und in der Natur am Gewölke des Himmelszeltes weiset auf eine dreifach unterschiedene Weise hin, auf Dunkel, Wolke und Feuer. Wer aber sich mit dem alten Zelte näher bekannt macht, kann den Vergleich hiemit gar nicht auffallend finden. Das Dunkel ist charakteristisch der Thron seiner Herrlichkeit auf der Kapporeth. Wolke und Feuer fallen dem Heiligen und Vorhofe zu. Man hat ferner eingewendet, daß der hl. Stephanus act. 7, 53 lehrte: „Ihr habt das Gesetz durch die Hilfeleistung der Engel empfangen, aber nicht beobachtet" und daß auch der hl. Paulus schreibe, das Gesetz ist durch Engel gegeben worden gal. 3, 19; auch Flav. Joseph schreibe Antiqu, 15, 53: „Wir haben die schönsten und hl. Grundsätze in den Gesetzvorschriften παρὰ τοῦ θεοῦ δι' ἀγγέλων, von Gott durch Engel erlernt." Es folgt daraus mit bestimmten Worten, daß die Herrlichkeit des Herrn doch zunächst eine Engelerscheinung gewesen, daß alle Schlüsse, die daraus für Gottes Wesenheit abgeleitet werden wollen, in ihrer Grundlage keinen festen Halt haben und nichts beweisen. Allein was die Worte des hl. Stephanus betrifft, so ist, ohne Gesagtes zu widerholen, hier noch zu beachten, daß act. 7, 38 Vers von dem Engel redet, der zu Moses im Dornbusche geredet, daß aber auch sein Wort nicht anders zu verstehen ist, als bei Moses selber erzählt wird, wo dieser Engel sich als Gott Abrahams und als den Seienden oder Jehova selbst bezeichnet und Gott in ihm redet. Was die Stelle des heil. Paulus betrifft, so läßt derselbe die Juden sich an Christus, nicht an Engeln in der Wüste versündigen 1 Cor. 10, 9, was doch sicher auch dessen Erscheinung vor Israel in der Wolkensäule bedingt cf. Commentt. Estii. Nicht minder versteht der Apostel Juda „unter dem Herrn, der Israels Volk aus dem Lande Aegypten führte, wohl nur Christus", Brf. Jud. V. 5. Ueberhaupt aber kann man hier auch unterscheiden, daß

der Sohn Gottes auch Engel Gottes heißen kann, daß er sich selbst Gottes Gesandten nannte, daß er bei Malachias der Bundesengel genannt wird, daß die oben angeführte patristische Auslegung Christum stets einstimmig als den Bundesengel und Vermittler der Offenbarung im alten Bunde ansah, daß es, wie Kuhn in der kath. Dogmat. Trinitätslehre S. 23 sagt, „es gewagt wäre, aus zwei einzelnen Darstellungen im N. T. die ganze Anschauungsweise desselben mit Bestimmtheit herzustellen", daß „es selbst unter Berufung auf Hebr. 2, 2 und 3 nicht zulässig sei, aus diesen alttestamentlichen Theophanien bloße Angelophanien zu machen", wie wohl er anerkennt, daß, wenn Gott entweder unmittelbar selber oder mittelst der Engel redend und handelnd im a. T. auftritt, darin niemals (?) eine persönliche Erscheinung, sondern stets nur eine durch dienende Engel veranstaltete Offenbarung Gottes zu erblicken sei". Wenn der hl. Apostel darin also einen Vorzug des Evangeliums vor dem Gesetze findet, daß dieses durch Engel, jenes „durch den Herrn" verkündigt worden, so wird dadurch nicht geläugnet, daß der Herr einst durch Engel selber gesprochen, sondern der Vorzug wird darein gelegt, daß er im n. T. sich dieser Diener als äußerer Umgebung und Hüllung bei seiner Offenbarung seltner bedient, also unmittelbar selber in Allem Alles gethan und geredet habe. Jedenfalls kam auf Sinai die Stimme des Donners, das Schmettern der Posaune, das Rauchen des Berges nicht von Gott unmittelbar, sondern wohl durch seine Diener. Deßhalb setzte die Septuaginta zu Deut. 33, 2: „Der Herr kommt aus Sinai" noch die Worte bei: „ἐξ δεξιῶν αὐτοῦ ἄγγελοι"; d. i. sie giebt damit zu verstehen, die Erscheinung Gottes auf Sion sei nicht ohne äußeren Dienst der Engel vermittelt worden; sie umgaben sohin die Wolke, sie waren nicht die Wolke, sondern beteten vor ihr wie die Cherubim auf der Lade; sie trugen in ihrer Erscheinung das dreifache Schild des Einen Gottes, aber Gott wohnte dabei in ihm.

§ 8. Fortsetzung über das Allerheiligste als Wohnung des Vaters oder die drei Geräthe daselbst.

Alles, was wir im Vorherigen schon erörterten, besteht darin, daß das Allerheiligste der Person des göttlichen Vaters

entspreche, inwiefern es durch die Dunkelheit seines Ortes jener Person im göttlichen Wesen entspricht, die als der Sendende und als der unsichtbare Gott und Vater bezeichnet wird, und in wiefern als seine Stellung als der Ausgangspunkt für den Vorhof und das Heilige, sowie durch die Rückbeziehung aller liturgischen Akte und der Geräthe selber auf dasselbe als Mittelpunkt und erster Theil des ganzen Heiligthums erscheint, und sohin die Beziehung auf die erste unterschiedene Person in Gott erfordert. Auch haben wir zu diesem Zwecke die Natur einer Lade in Anspruch zu nehmen, der es zukommt, etwas zu verbergen und zu umhüllen, sowie wir auch deßhalb den Vorhang der Bedeckung und das Wolkendunkel beizogen. Noch bleibt uns jedoch übrig, die drei Geräthe, welche die Bestandtheile der Lade nach Außen und Innen ausmachten, auf die Person des Vaters anzuwenden, weil unser Beweis ansonst unvollständig wäre. Die Lade bestand Außen hin zuerst in den **Cherubim**, von denen es heißt: Moses solle die Cherubim machen מִן־כַּפֹּרֶת Exod. 25, 19 und sie auf die beiden Seitenenden des Thrones עַל־שְׁנֵי קְצוֹת stellen, dort wollte Gott zwischen ihnen hervor zu Moses reden und seine Befehle an Israel ergehen lassen. Wir stellen nun die Behauptung auf, die Einrichtung mit den Cherubim auf der Lade oder dem Gnadenthron weißt in allen Umständen auf Gott als den Ausfluß aller Macht und Herrschaft hin und zeigt ihn als den König der Könige und aller Gewalt in Gott und außer ihm.

Die Cherubim stellen im Allerheiligsten genau dasselbe vor, was die Hörner an den Ecken der Altäre. Sie thun kund die Macht Gottes, weßhalb es nicht selten ist, daß die Könige der Erde, die nach den schon angeführten prophetischen Darstellungen mit dem Symbole von Hörnern erscheinen, auch geradezu Cherub genannt werden. So heißt es vom König zu Tyrus Ezech. 28, 14: „Du Siegel der Abbildlichkeit (Gottes) voll Weisheit"! — „In den Freuden des Paradieses bist du gewesen". Du warst bedeckt mit allen kostbaren Steinen. — Du warst ein seine Flügel ausbreitender, schirmender Cherub, ich setzte dich auf den hl. Berg Gottes, du wandeltest mitten unter feuerigen Steinen — Ich werfe dich herab vom Berge Gottes, du schirmender Cherub". So liest man auch, daß die Soldaten des Königs

Pyrrhus diesen nach einem glänzenden Siege als „Adler“ begrüßten, und er ihre Heerhaufen als seine mächtigen Flügel benannte (Plut.), während diese Schaaren oft nach einem anderen Bilde auch Hörner, cornua benannt werden. Diese Sprache vergleicht jenen König unverkennbar mit den Cherubim auf der Lade. Auch diese breiteten ihre Flügel über der Lade des Gesetzes aus, gleichsam um das Gesetz zu schirmen, sie standen dort auf dem Berge Gottes unter den übrigen Engelbildern, die an den Wänden des Tempels angebracht waren, und dienten Gott als Wächter des himmlischen Paradieses „am Vorhang der Bedeckung“ und waren nach der Vision des Ezechiel voll Augen, wie hier der König mit feuerigen Steinen auf seinem Mantel bedeckt war. Auf diese Bedeutung der Cherubim weiset ihr Name, den man übersetzen kann als „die Gott Nahen“ oder die Starken, wie wir im 4. Theile hören werden. Dazu stimmt der Beruf derselben nach dem Vorbild jenes Wächters, der das Paradies einst verschloß. Hiemit harmonieren aber besonders noch zwei Umstände, 1) daß die Cherubim bei Ezechiel aus solchen Thiersymbolen zusammengesetzte Gestalten darbieten, wie sie einerseits nach der biblischen Heraldik bei den Propheten den Königen und Herrn überhaupt zukommen und wie sie andrerseits schon für sich selbst auf die Eigenschaften von Königen und hohen Häuptern hinweisen. Der Adler nimmt als König der Vögel, der Löwe als König der wilden Thiere, der Ochs als Haupt der zahmen Hausthiere, der Mensch als höchstes Gebilde der sichtbaren Schöpfung ohnehin eine hervorragende Stellung ein *). Außerdem aber symbolisirt der Adler noch die Weisheit, der Ochs die Stärke und das friedliebende Leben des Ackerbaues, der Löwe aber den Muth und die Kraft gegen äußere Feinde, der Mensch aber hat alle diese Eigenschaften, da er, mit Geist ausgerüstet, erst alle Thiere unter seiner Gewalt hat und über andere Menschen herrschen kann. Auch kann man aus Daniel ersehen z. B. 7. cp. wie diese und ähnliche Symbole als Attribute der Weltreiche und ihrer Könige angeführt werden und wie

---

*) Haneberg sagt (bibl. Alterth. 2. Aufl. S. 344): „In diesen vier Gestalten stellen sich die vorzüglichsten Regionen der Schöpfung dar, sie tragen dazu bei, uns zu zeigen, es offenbare sich hier Gott, der auch im Weltall sich manifestirt“. Die Vierzahl der Engelfiguren zeiget uns die höchsten Repräsentanten der Schöpfung.

selbst der König von Juda mit dem Löwen als Zeichen seiner Macht und Gewalt von Johannes bezeichnet wird. Noch deutlicher zeigt sich diese Auslegung als die richtige 2) dadurch, daß die Engel und die Könige als Stellvertreter Gottes sowie insbesondere der Messias, Gottes Söhne heißen. Ps. 89, 27. 2 Sam. 7, 14. In anderer Hinsicht heißt auch das ganze jüdische Volk ein Sohn Gottes, wobei alle Völker der Erde als eine Gottes-Familie angesehen werden; auch heißen die Lieblinge Gottes so. Deut 14, 1. Psl. 73, 15. Exod. 4, 22 und 23. Isai. 43, 6. Jerem. 31, 20. Bemerkenswerth ist es darum, daß die vier Evangelisten jene vier Symbole der Cherubim tragen, weil sie, abgesehen von der anderen Deutung nach der Richtung ihrer Erzählung, unter der Anführung Jesu das streitende Heer der Kirche auf Erden versammeln, wie einst die vier Stammfürsten in den vier Lagern zu den Seiten der Stiftshütte alles Volk unter diesen vier Symbolen sollen vereinigt haben. Allein indem die Engel eben als Cherubim zunächst mit den Königen auf Erden verglichen werden und indem der hl. Paulus dieselben ohnehin als principatus, potestates, dominationes und throni bezeichnet, so folgt daraus der unabweisbare Schluß, wir können uns unter den Cherubim auf Gottes Thron lediglich nur Gewaltträger im Reiche des Himmels denken.

Nun aber stehen diese englischen Gewaltträger auf dem Throne Gottes und beugen da ihr Angesicht, wie es dem Moses ausdrücklich vorgeschrieben wird, daß ihre Gesichter auf den Gnadenthron blicken. Dazu kommt, daß es eine durchgehende biblische Anschauung ist, Gott sich zu denken als den, „der da sitzet und hinfährt (reitet) auf den Cherubim"; sie gleichen also den Thronhaltern in unseren heraldischen Wappen und stehen als Diener dem Herrn zur Seite. Ihre Aufstellung zu beiden Seiten des Thrones zeigt sie uns nach Art der Minister und Großen eines Königs, indem auch z. B. die Mutter der Söhne des Zebedäus ihre beiden Söhne, Johannes und Jakobus als erste Kronbeamten Christi erhoben und den Einen zur Linken, den anderen zu seiner Rechten sitzen sehen wollte, sie wünschte ihnen eine Ehre gleichsam wie der Würde der Cherubim im messianischen Reiche.

Wenden wir nun diese Erscheinung Gottes im Allerheiligsten auf Gott an, so liegt darin überhaupt der Hinweis auf

Gottes Herrschaft über Alles, was groß ist im Himmel und auf Erden, es liegt darin aber auch ein Hinweis zunächst auf die Allmacht und Majestät des Vaters. Denn obgleich der Sohn und der Geist jeder Gott und mächtig und ein Herr ist wie der Vater, so ist doch der Vater derjenige, von dem alle Macht zunächst ausgeht. Er ist es, der dem Sohne alle Macht gegeben hat im Himmel und auf Erden, er ist es, dem der Sohn alles unterthänig macht, wie sich selbst. Er ist es, der den Sohn sendet und den hl. Geist, in wiefern sie als göttliche Personen zu unsrem Heile in die Welt gehen, um Menschen einzuführen ins Himmelreich. Zwar wird unter den Cherubim nicht der Sohn Gottes und nicht der Geist verstanden, aber der über den Cherubim thront, ist derjenige, zu dessen Rechten der Sohn Gottes, als das Oberhaupt der Menschheit und als König der Engel sitzt. Sohin erscheint auch der Vater auf diesem Geräthe ganz in seinem Verhältniß als der Erste und Ursprung alles Göttlichen, als der Gott der Elohim und des Menschensohnes, der da „stehet vor Gott", zu bitten für uns als Mittler. Der erste Herr und erste König überhaupt war der Familienvater; der Urgrund und Anfang aller göttlichen Macht und Gewalt ist sohin Gott der Vater, eben schon als Vater. Auch erscheint hier der Vater umgeben von seinen Engeln, wie er einst auf Sinai zu Moses redete, er vollzieht hier seine Verheißung, daß die Heiligen in seinem Reiche mit Christus herrschen und richten, mächtige Fürbitte für ihre Brüder auf Erden einlegen, und wenn sonst Christus bezeichnet wird als der Abglanz des Vaters, *δόξα τοῦ θεοῦ*, als Licht vom Lichte, so erscheint hier die „gloria patris" im Dunkel der Wolkensäule, aus welcher der Sohn hervorging und wo er mit dem hl. Geiste und dem Vater lebet und regieret als Gott von Gott in Ewigkeit. Wie nun im Vater der Urgrund aller Herrschergewalt zu suchen ist, so ist er dagegen im Gnadenthron als der Urheber der priesterlichen Sühne und in dem Zeugnisse als der Ausgang der prophetischen Lehre anzuerkennen und bedarf es hierüber nur einiger kurzen Andeutungen, um diese beiden Theile des Allerheiligsten mit der Person des Vaters als charakteristische Eigenthümlichkeit derselben in Uebereinstimmung zu bringen resp. dieß nachzuweisen.

Der Gnadenthron, capporeth, bildet den Vater ab

als „den Vater aller Barmherzigkeit und den Gott unseres ganzen Trostes, der uns tröstet in all unserer Trübsal“, wie der hl. Paulus schreibt. Will man aber recht verstehen, was dieses heiße, und warum dieses Geräthe im eigentlichen Sinne zuerst Gott dem Vater zukomme, so muß man darauf sehen, was wir im vierten Theil näher erörtern, daß wir hier den Schoos oder die Geburts- und Zeugungsstelle (ex sinu patris, ex utero genitore) Gottes vor uns haben, nach der Sprache der Schrift gesprochen. Indem nämlich das Wort Barmherzigkeit im Hebräischen, bildlich ausgedrückt, durch rachamim zu geben ist, welches das Innere, das Herz und den Schoos bezeichnet oder die Weiche, so weißt die goldene Platte der Lade, dieser „Thron der Gnade“, wie ihn Paulus nennt, uns auf jene viscera misericordiae Dei, in quibus visitavit nos oriens ex alto, es ist die Stätte, woselbst Gott recordatur misericordiae suae d. i. wo er in sein Inneres geht, welches Liebe ist und lauter heilige Liebe ist und den Geschöpfen seine Gnade zufließen läßt. Zugleich ist es die Stätte, wo er nicht blos als liebreicher Vater der Geschöpfe unserer gedenkt und wo er die ganze Welt zu erlösen beschloß, es ist auch der Platz, wo der πρωτότοκος πάσης κτίσεως, die ἀρχὴ τῆς κτίσεως (Coloss. 1, 15. Apoc. 3, 14) oder der μονογόνης und eingeborne Sohn Gottes, der im Schooße des Vaters ist, ausging als Sohn vom Vater in Ewigkeit. Es ist auch der Spruchthron, דְּבִיר, von welchem aus Moses den Willen Gottes zur Leitung und Beseligung des Volkes erhielt, es ist der Appelhof, wohin die Bedrängten sich wenden, wenn sie in unverschuldete Noth gerathen, es ist die Asylstätte, wohin alle Sünder fliehen, es ist im Vatershaus der Sitz des Vaterherzens, wohin alle Geschöpfe lobpreisend und bittend, betend und dankend ihre Zuflucht nehmen, um Hilfe zu erhalten und froh zu werden in Gott ihrem Heile. Wie enge nun alles Dieses mit der Person des Vaters verbunden sei, bedarf keiner näheren Auslegung. Im Worte Vater liegt schon außer dem Begriffe der Hervorbringung und des Schaffens sowie der Autorität der Begriff der Liebe und Gnade, die hier von Gott ausgeht. Gleichwie ferner die Gebete gemeiniglich an Gott als Herrn und Vater gerichtet werden, so zeigte auch im alten Testamente der ganze Opfer- und Gebetscult auf diesen Gnadenthron, weßhalb das Amt der Gnade und Sühne, bezeichnet

mit dem Ausdrucke capper, bedecken, heilen, sühnen, beten, auch im Namen dieses Geräthes, im Worte Capporeth ihren symb. Ausdruck fand und dieser Thron als Deckel der Gesetzeslade schon darauf hinwies, daß aus Gott nach seinem Gesetze der Heiland uns geschenkt werde, der den Fluch heben sollte, welcher in Folge der Gesetzesübertretungen auf Israel und allen Menschen lag. Der Gnadenthron ist sohin im nächsten Sinne der Thron des himmlischen Vaters.

Nun sollte ich hier schon abbrechen und alsbald zur Einlage der Lade, zum Gesetzbuche übergehen, um in demselben den verborgenen Gott, das Innerste in Gott, seines Geistes ewige Normen, den heiligen Willen nachzuweisen, allein ich kann nicht umhin, darauf aufmerksam zu machen, daß, wie mir scheint, in der religiösen Lyrik des alten Volkes d. i. in den heiligen Liedern der Psalmisten und Propheten, ganz besonders entweder der Barmherzigkeit allein oder der Barmherzigkeit und seiner Wahrheit und Treue zugleich gedacht wird. Was ersteres bebetrifft, so verweise ich hier auf jene Psalmen, die in allen Versen die Weltregierung Gottes oder sein Erbarmen preisen, das er Israel seinem Volke kund gethan. Es gehören hieher in ausgezeichneter Weise jene Psalmen, die bald nach jedem Halbverse, bald nach einzelnen Versen je beim Abschnitt einer Gedankenreihe den Refrain bringen: quoniam in aeternum misericordia ejus. Dahin gehören Psl. 117, Psl. 135; und der Abschnitte wegen Psl. 106. Allein was das zweite betrifft, so kann man behaupten, diese Ideenverbindung finde ihren symbolischen Ausdruck im innersten Heiligthum, nämlich im Gnadenthron als dem Bilde der Barmherzigkeit und in den Tafeln oder in dem Zeugnisse der Lade, worin Gott den Ausdruck seiner Treue und Wahrheit niedergelegt hatte. Der Stellen sind zu viele, als daß dieses nur zufällig sein könnte in den Psalmen, z. B. 91, 3. 87, 12. 85, 15. 84, 11. 83, 12. 68, 14. 56, 11. 60, 8. 35, 6. 39, 11 und 12. 88, 2, 29, 34, 50. 99, 5. 107, 5. 116, 2. 114, 5. 115, 2 rc., sowie andere mehr außer den Psalmen. Gewöhnlich wird für Wahrheit אֱמוּנָה oder אֱמֶת gebraucht, Wörter, welche zugleich den Begriff der Treue in sich schließen; und um diesen Zusammenhang zu begreifen, muß man sich nur erinnern, daß das Gesetzbuch, welches vom

Symbole der göttlichen Gnade in der Lade bedeckt wurde, gemeiniglich der Bund, Zeugniß des Bundes genannt wird. Es ergiebt sich daraus, daß der betende Israelit, wenn er sich im Hause Gottes in Demuth einstellte, Gott sich zuerst als „den Gott über alle Götter" (Ps. 95) als „den Herrn des Herrn" vorstellte, wie er über den Cherubim sitzt, und daß er dann auf dessen Sitz schauend dieser zwei Eigenschaften sich erinnerte, der schützenden und lohnenden Treue, welche das überall hervortretende Bundesverhältniß mit sich brachte, oder der Wahrheit seiner Worte und sodann der Gnade, über welcher Gottes Thron aufgeschlagen war, weil im Verhältniß Gottes zu uns zunächst Alles Gnade über Gnade ist. Wie oft jedoch auch des Verhältnisses der Gnade zur Bundestreue und Wahrheit gedacht wird, und wie sehr hinwieder einige Psalmen blos die Größe Gottes in seiner Herrschergewalt und andere die Barmherzigkeit hervorheben, über alle diese Ideen ragt jedoch der Preisgesang auf das Gesetz, auf die Thorah hervor. Ihr, der geheimnißvollen Einlage in der Lade, ihr, der Grundlage seines Thrones, ihr, der Offenbarung Gottes, auf welcher die Wolke im Allerheiligsten ruhte, wie einst auf Sinai, ihr gilt im ganzen a. T. die höchste Bedeutung. Daher weiß der Psalmist im 118 Psalm nicht Worte genug uud findet auf seiner Harfe nicht Oktaven genug, um diesen Schatz seines Herzens, diese Quelle der Weisheit, dieses Licht des Himmels, diese Leuchte in der Finsterniß, diese Speise der Seele, diese Rüstung für den Weg zu Gott nach Gebühr zn loben. Darum rühmt er einst im Ps. 18 zwar die Größe Gottes am gestirnten Himmel, aber heller als die Sonne leuchtet ihm das Gesetz; deutlicher als die Predigt der Gestirne von eines Gottes Dasein lautet und spricht selbst für Unverständige das Gesetz; gewaltiger zur Besserung des Herzens redet diese Offenbarung Gottes mit Worten. Und inwiefern nun dieses Geräthe im Allerheijigsten zunächst auf den Vater im Himmel verweise, davon haben wir einige Worte noch hier beizusetzen, um unsren Versuch über die Analogie der dreitheiligen und doch Einen Hütte Gottes mit dem Einen und dreifaltigen Gotte nunmehr zu beschließen.

Das Wort Vater bezeichnet den Begriff der Autorität und des Ansehens oder das erste Glied der Familie als deren Haupt; im Wort Vater liegt der Ausdruck herzlicher Liebe und Zuneigung,

um alle Kinder glücklich zu machen, und die er erzeugt, auch zu erhalten; der Vater ist aber darum auch der Gesetzgeber im Hause, er vertritt als der Weisheit erster Quell, als der Lehrer der Kinder die Idee des Gesetzes und sein Wille bildet die Richtschnur für Alle. Die Weisheit ist nach der Schrift bei den „Alten" zu suchen und bekannt ist, daß, wie kein Aelterer vom Jüngeren Lehre annehmen will, dagegen die Autorität und Erfahrung des Alters von jeher als eine Bedingung des Lehramtes galt. Zum näheren Erweise betrachte man nur, daß, wie in der christlichen Kirche die Spender der Geheimnisse Gottes auch Seniores, bei Petrus also πρεσβύτεροι heißen, die Bedingung eines gewissen Alters einst sowohl für die Verwaltung des Opferdienstes als auch mindestens eine Zahl von 30 Lebensjahren für den Antritt des Lehramtes nöthig war. Ebendarum heißt rab eigentlich einer, der im Alter steht, ein Alter, Senior. Auch wurden bei den alten Nationen und bei der jüdischen ohnedieß nur die Aeltesten zu Richtern und Auslegern des Gesetzes berufen; daher in der Schrift von Seniores populi und sonst bei Profanschriftstellern von Senatoren, γερουσία und dergleichen die Rede ist. In Gott ist zwar der Vater nicht eher als der Sohn, inwiefern ein Licht auch so lange schon strahlt und leuchtet, als es bestand, allein das gegenseitige Verhältniß der göttlichen Personen schließt es dennoch nicht aus, nein erfordert es sogar, Gott den Vater als Ursprung aller Offenbarung, als den Ausgangspunkt göttlicher Lehre anzusehen. Man liest nun zwar, daß sich die persönliche Selbstunterscheidung im Einen göttlichen Wesen zunächst an die Offenbarung anschließe. Dr. Kuhn z. B. schreibt hierin, was manche andere schon ebenfalls sagten (Kath. Dogmat. II. Bd. Trinitätsl. S. 28): „Das alte Testament komme über die Dyas nicht entschieden hinaus, sondern sie sei geknüpft an den einfachen Unterschied des an sich seienden und des aus sich heraustretenden Gottes, welcher, insofern dieser als eine eigene göttliche Hypostase hingestellt wird, als immanenter Wesensunterschied sich darstelle. Dieser aus sich heraustretende Gott heiße Wort, Weisheit, Geist Gottes. — Die Weisheit werde schon in den Sprichwörtern und noch entschiedener in den späteren Schriften als eigentliche Hypostase hingestellt, als solche gedacht". Daraus nun könnte man etwa folgern, daß diese Einlage der Lade

zunächst auf den Sohn oder Geist Gottes zu beziehen sei. Allein eben der Umstand, daß die Tafeln des Gesetzes hier in der völligen Verborgenheit lagen, zeigt wohl an, daß wir hiebei nicht einfach ein Andenken an die geschichtliche Mittheilung der zehn Gebote oder ein historisches Weihegeschenk oder Denkmal irgend eines äusseren Gnadenerweises Gottes vor uns haben, wie wir dieß vom Gesetzbuche, das vor die Lade gelegt wurde, vom Stab Aarons und dem Gomer Manna zu denken haben, sondern wir haben darin das Symbol für den ersten, unmittelbaren Ursprung des Gesetzes. Auf Offenbarung verweiset der Dekalog, dieß zeigt schon dessen stereotyper Namen „Zeugniß" d. i. Offenbarung; allein die Offenbarung liegt hier als Fundament unter dem Throne Gottes, damit der Gnadenthron in seiner Eigenschaft als Spruchthron hier nicht blos die gesetzlichen Bedingungen seiner Erbarmnisse und Gewalt anzeige, als vielmehr auch die Gedanken im innersten Wesen Gottes, seinen Herrscherwillen, das heilige Herz Gottes bezeichne, in welchem Gott alle seine Rathschlüsse und Anordnungen zum Besten der Menschen entwirft und von jeher Gedanken des Friedens und Heiles über uns hegte. Wiewohl man also auch zugleich im Gesetze das Wort des Herrn und seine Weisheit sich versinnlicht denken kann und dieß mit dem Vergleiche zu den göttlichen Personen nicht collidirt, weil das Wesen Gottes in den drei Personen dasselbe ist, so liegt doch kein Grund vor, den Dekalog nur als Symbol zunächst für eine vom Sohne und hl. Geiste abzuleitende Idee anzusehen, vielmehr zeigt uns der Ort, wo, und die Art, wie er in die Lade gelegt war, deutlich an, daß wir dabei an den ersten Quell aller Offenbarung sowie an die Bedingungen innigster Gemeinschaft mit dem verborgenen Gott und unsichtbaren Vater zu denken haben. Es lagen eben die Tafeln der zehn Gebote im bedeckten Dunkel des Allerheiligsten unter Gottes Thron; sie zeigen uns das Innere von Gott, seinen heiligen Willen.

Weil nun die Eigenthümlichkeit der göttlichen Personen nicht von der Gemeinsamkeit der Einen göttlichen Substanz zu trennen ist und sich in jeder Person auch die andere gleichsam abspiegelt oder in ihr wohnt, welches Verhältniß Wechseleinwohnung, circuminsessio, συμπεριχώρησις heißt, so haben wir trotzdem, daß wir den Vorhof zunächst dem Sohne beilegten,

beim Vorhofaltare und am Becken doch wegen des Inhaltes im Becken und Altare eine Beziehung zum Schöpfer und Vater, im Feuer der Herrlichkeit eine Gemeinsamkeit mit dem Geiste anmerken zu müssen geglaubt. Deßgleichen verfuhren wir zur Vervollständigung der Analogie im Heiligen und dachten uns das Rauchwerk als Bild vom Geiste der Andacht auf der Opferstätte Christi; wir fanden daselbst das Licht des Herrn, den hl. Geist auf dem Leuchter Israels und sahen den Segen des Herrn im Brode des Lebens als Ausfluß vom heil. Geiste, der Alles belebt.

Nichts desto weniger hat der Sohn auch die Macht des Vaters und das Licht des Geistes, sowie auch dem heil. Geiste von gleicher Macht wie Vater und Sohn als Gott ein Altar oder Offenbarungsstätte seiner Gegenwart selbständig zukommen kann. Deßhalb können wir nun auch das Allerheiligste ebenso selbständig dem Vater als Merkmal seiner Persönlichkeit beimessen, ohne hiedurch den Sohn bei dem Gnadenthron, der uns die Gnade erwarb, und den Geist, der sie vermittelt, oder bei dem Dekalog „das Wort bei Gott" und „den Willen" der Rathschlüsse Gottes, der sich über die hl. Gebote auch im Gewissen unserer geistigen Seele ausspricht, oder bei den Cherubim die mit dem Vater gleiche Erhabenheit des Sohnes und Geistes über die Engel ableugnen zu können. Gerade diese Gemeinsamkeit zeigt, daß wir in jedem Theile der Hütte Gottes Gegenwart, zugleich aber in dreifachem Unterschiede anzuerkennen genöthigt sind. Die Herrlichkeit des Herrn (Cebhod. adh.) ist Eine und ruhte einst in allen drei Theilen, sie erweiset die Wohnung Gottes als Eine und den Bewohner als Eine einzige Wesenheit, sie offenbart sich aber dennoch wieder als Dunkel auf dem Gnadenthron, als reines Opferfeuer auf dem äußeren Altar und als Ausgangspunkt von beiden im Leuchter und süßem Opferhauche oder Odem auf dem inneren Altare. Nimmt man alle diese Umstände zusammen, so erkennt man Gott aus diesem Hause noch deutlicher und gewisser, als sonst der Baumeister aus seinem Hause erkannt wird. Hiebei kann ich nicht unterlassen, auf die Worte von Lapide im Comment. zu Eccles. 24, 7 aufmerksam zu machen. Wenn es da heißt: „Mein Thron ist in der Wolkensäule", so schreibt er: „Symbolisch genommen ist die Wolke, in welcher Gott wie auf einem Throne sitzt, das

göttliche Dunkel, wovon der hl. Dionys. Areopag. epist. 5 näher redet. Denn Gott wohnt in unzugängigem Lichte. In dieser Finsterniß wohnt die heil. Dreifaltigkeit und zuerst hat in ihr seinen Thron der Vater, dann der Sohn und dann der heil. Geist." „Obgleich ein Geist keines Thrones bedürfe, und keinen habe, so seien der hl. Dreieinigkeit doch Throne bildlich zuzuschreiben und es habe der Sohn seinen Thron zwischen dem Vater und Geiste, denn unter Thronen versteht man die Subsistenz oder Hypostase der 3 Personen und ihre Würde: und in dieser subsistiren sie und besitzen darin gleichsam den Thron ihrer Herrlichkeit. — -- Es sei demnach zwar Ein Gott, und es gebe sohin nur Einen Thron und Eine Anbetung des Einen Wesens. Allein jede göttliche Person sei Gott und sei auch im Einzelnen anzubeten, die dreifache Subsistene erfordere sohin auch gleichsam einen dreifachen Thron und dreifache Anbetung. Ideo est Dei, qua Deus est, essentialis adoratio una, tamen personalis est triplex. — Er vergleicht dann die Stelle bei Daniel, wenn es heißt: Ich sah, bis die Throne zurecht gestellt waren cp. 7; hier könnten die Throne nur auf die persönliche Mehrzahl in Gott verweisen, da die Engel vor Gott eher ständen und sich beugten als säßen, und schließt dann mit den Worten: „Die 3 göttlichen Personen sind 3 wirkliche Hypostasen, also schreiben wir ihnen anthropopathice 3 Throne zu, da jedem seine Ehre und Anbetung gebührt". Jeder sieht selbst ein, wie nahe diese Anschauung von den 3 Theilen der Einen Hütte und von (drei) Thronen in der Wolkensäule die Trinitätslehre berührt; und obgleich ich die richtigen Gesichtspunkte für diese Wahrheit und deren Schätze vielfach erst suchen mußte, so unterliegt es doch keinem Bedenken, daß gerade das wichtigste und erste christliche Dogma in diesem vorchristlichen Gotteshause seine schönste und beste Analogie besitze. Und schon längst hätten die Theologen auf dieses äußerst wichtige Vorbild kommen müssen, hätte nicht Flavius Josephus und Philo das Ihrige dazu beigetragen, das Verständniß dieser ersten Antiquität des alten Kultus zu verwirren, durch alexandrinische Phantasien zu verweltigen und durch blos ästhetische Symbolik interessant zu machen. Hätten ferner die christlichen Ausleger nicht übersehen, daß die ganze Hütte und nicht blos das Allerheiligste als ein Bild des Himmels in der Schrift dargestellt werde, die da nirgends

blos das Allerheiligste als Wohnung Gottes bezeichnet, vielmehr das ganze Heiligthum sammt den Vorhöfen als Bild der jenseitigen, himmlischen Vorhöfe erkennt, hätte man die Natur der Zelte festgehalten, hätte man die drei Erscheinungsformen Gottes sich genauer angesehen, hätte man die Theile eines Zeltes zusammengehalten, hätte man nicht den Kopf vom Rumpfe, von den Theilen des hl. Hauses nicht das Gemeinsame getrennt, so müßte man über diesen Mittelpunkt des alten Kultes schon früher einen festen Anhaltspunkt zu einer richtigen Auslegung gefunden haben. Israels Gott heißt „der Gott Himmels und der Erde" und da Israel sich den Himmel als eine Zeltdecke ansah, so liegt es auf der Hand, das Heiligthum seines Gottes müsse nach diesem Gesichtspunkte betrachtet werden. Hätte man endlich Christum nur als Tempel Gottes, in dem die Gottheit wesentlich wohnt, nicht blos in Bezug auf die zweite Person, sondern auch mit Beziehung auf den hl. Geist und Vater angesehen, da wenn auch jene Person allein in ihm Mensch ward, dieses Geheimniß doch nicht die Gegenwart des Geistes und Vaters ausschließen kann, und er doch eher noch ein Tempel des Geistes und Vaters war, als es die Heiligen sind, so wären die vielen verworrenen, mystischen Deutungsversuche und die oft ganz widersprechenden und wunderlichen Ansichteu über das mosaische Heiligthum eine Unmöglichkeit gewesen.

§ 9. Beweise, daß die Hütte des Herrn auch als Bild des jenseitigen Lebens im Himmel aufzufassen sei.

Was wir in § 2 als Bedeutung der Hütte aussprachen, haben wir nunmehr soweit dargestellt, daß wir jetzt zu demjenigen Punkte übergehen können, welcher zwar nicht als das Wichtigste, aber doch als der erste Wegweiser bei unserer ganzen Untersuchung anzusehen ist. Wir haben es nämlich nun mit dem himmlischen Charakter dieser göttlichen Wohnung zu thun. In diesem Beweisverfahren trifft Alles zusammen, um unseren ursprünglichen Vergleich zwischen den acht Seligkeiten und dieser hl. Wohnung als diejenige Anschauung zu bezeichnen, welche an der Hand des besten Wegweisers, des Herrn nämlich, ganz allein unter so vielen Deutungsversuchen der Hütte alle Autoritäten und innere Gründe für sich sprechen sieht. Eben deßwegen weiß

ich nicht leicht eine gewisse Ordnung zu beobachten, um alle einzelnen Beweise streng an ihrem rechten Platze einzustellen und muß ich manchmal neben der Stufenfolge blos den Inhalt des Beweises hiebei zu Rathe ziehen. Nehmen wir daher die Tradition zum Voraus als Zeugen für diese Beziehung der Hütte.

Nr. I.

Obgleich es einige Rabbinen giebt, welche nach dem Geiste von Flavius Josephus und Philo, wie wir noch später erörtern werden, die Hütte des Herrn als das Abbild der Schöpfung Himmels und der Erde ansehen, dabei aber Wahres mit gar vielem Falschem mischen, so enthält für uns dennoch auch das jüdische Alterthum die besten Zeugnisse, daß man von jeher in der Synagoge das mosaische Heiligthum in der Regel als Abbild des Himmels anschaute. Bähr nennt dieß „eine bei den Rabbinen sehr verbreitete Ansicht" Symb. I. S. 108 und diejenigen, welche dieser Auslegung Erwähnung machen, führen hierüber sehr viele Beweisstellen an. So erwähnt der Talmud im Traktate Chagigah cp. 2 folgende Aeußerung des Rabbi Simeon: „Er sagt, in jener Stunde, in welcher Gott den Israliten befahl, die Stiftshütte zu errichten, wies er die Engel seiner Umgebung (ministerii angelos) an, daß auch sie eine Hütte errichteten. Und als die Hütte (tabernaculum inferius) auf Erden unten errichtet war, wurde auch die Hütte des Metatron (Angeli metatoris) oben errichtet, in welcher er darbringt die Seelen der Gerechten, um Israel zu sühnen." Ebenso lehrt Bemidbar rabba 12. fol. 249 und Tanchumah fol. 69. Während dieß bei Buxtorf (historia arcae foederis cp. 6) in der Geschichte der Bundeslade zu lesen ist, citirt Tholuk im Commentar über den Hebräerbrief S. 300 aus Rabbi Ascher Bechai's Commentar in leg. fol. 148. col. 3 die Stelle an: „Der Hohepriester, der den Dienst verrichtet vor Gottes Angesicht im Himmel, welcher unten ist, ist ein (δεῖγμα) Bild (דיגמא) des priesterlichen Dienstes im Heiligthum, welches oben". Diese Auslegung gründet sich selbstverständlich auf die Worte der Schrift, wenn es Exod. 25, 40 und 26, 30 heißt, Moses solle die Hütte und Alles „nach dem Muster" (Abriß, תַּבְנִית, מִשְׁפָּט) machen, welches ihm auf dem Berge (Sinai) gezeigt wurde. Die Rabbinen nehmen an, als sei Moses nicht

blos durch eine Vision unterrichtet worden", wie Bähr schreibt, l. c. S. 109, sondern er habe das im Himmel vorhandene Muster gesehen und von diesem dann das Nachbild gemacht." Die Rabbinen nahmen sohin zwei Wohnungen oder Zelte an, eines im Himmel und eines auf Erden, das himmlische Urbild, das irdische Abbild, in jenen fungiren die Engel, in diesen die Priester; was hier unten auf unvollkommene Weise geschieht, wird oben in vollkommener Weise gethan. Nach Pesikta Jalk. Sim. 1. fol. 101. 3 sagte daher Gott zu Moses in den angeführten Worten: „Was du siehst oben (למעלה), das mache auf gleiche Weise unten (למטה)." Ueberhaupt nahmen die Rabbinen die irdischen Dinge als Analogie der himmlischen, so daß es nach Molitor's Philosophie der Geschichte II, S. 254 einer der obersten Grundsätze der jüdischen Theologie ist, wenn es heißt: „Alles, was auf Erden, ist auch im Himmel, und auch das Kleinste hier unten hat ein Urbild oben, mit welchem es in Verbindung steht und von dem es abhängt". Das Buch Sohar behauptet dieß ganz deutlich gen. foll. 91. col. 362 und über Exod. schreibt das Buch Sohar fol. 88. col. 360: „Als Gott die Welt baute, schuf er dieselbe nach der überirdischen Welt, damit diese Welt sei ein Bild der zukünftigen (עוֹלָם הַבָּא); und nach der Form der überirdischen Welt baute er die untere, daß die eine Welt mit der anderen in Verbindung stände". Deßgleichen liest man im Sohar Jakk. Rubeni. fol. 164. 4: „Alles, was Gott oben (למעלה) schuf, schuf er auch auf Erden. Im Himmel schuf er die Engel, auf Erden die Menschen". Vrgl. Schöttgens Hor. Hebr. p. 1206. 1208. Dieser Gründe wegen meint Rabbi Bechai über Exod. 25, 40: „Moses habe auf dem Berge intellektuelle, geistige (הדברי חשכליי רוחניי) gesehen". Ebenso erklärt Abarbanel, ob er gleich anderwärts auch physische Dinge mit in Vergleich nimmt und im Allerheiligen die Engelwelt, in dem Leuchter die Planeten, im Tische den Thierkreis, in dem Stoff der Teppiche die Elemente und im Vorhofe die Erde findet, dennoch das hl. Gebäude auch als „ein Buch höherer Weisheit" und Simeon Bar Abraham giebt bei einem Vergleiche der Hütte mit dem Paradiese an, Gott habe uns die Gestalten (ציוריו) der Stiftshütte, des Heiligen und aller seiner Geräthe, des Leuchters, und der Altäre gegeben als

Gestalten geistiger Dinge (שכלייח) und damit wir aus ihnen die überirdischen Wahrheiten (האמתות העלייכות) kennen lernen."

Nr. II

Und diese Tradition der Synagoge, die in der Hütte höhere, himmlische Beziehungen erkennt und insbesondere, was die Wohnung als solche betrifft, sie durchgehends als ein Bild der himmlischen Wohnung ansieht, wird unterstützt von der christlichen Kirche, welche gleichfalls in ihren Kirchen und Gotteshäusern gern Abbilder des Himmels sieht. Nicht nur sieht sie in den Heiligen des Himmels unsere Fürsprecher um Christi willen, nicht nur glaubt sie, wie die Schrift sagt, daß unsere Schutzengel von Gott gesendet seien und daß die Engel unsere Gebete Gott überhaupt in ihren hl. Opferschaalen, sinnbildlich gesprochen, darbringen, sondern sie nennt auch die triumphirende Kirche ihren schönsten Bestandtheil, und von ihren Gotteshäusern singt sie im Officium dedicatio ecclesiarum: „Stadt Jerusalem (coelestis urbs Jerusalem)! Beglückte! die Gesicht des Friedens heißt; die gebaut ist in den Himmeln aus lebendigem Gestein, und umschwebt ist von Himmelsschaaren wie vom Bräutigam die Braut. Neu herab vom Himmel steigt sie, aus dem bräutlichen Gemach; auserwählet, daß erwählet sie dem Herrn sei immerdar! Ihre Straßen, ihre Mauern sind aus des Goldes reinstem Strahl. — Wohl durch Qualen, durch Bedrängniß ist geglättet jeder Stein; eingepaßt an ihre Stätte durch des weisen Meisters Hand fügen sie in ew'gem Einklang sich zum Heiligen Gebäu". Sie singt von ihren Kirchen: „Hier ist nichts anders denn Gottes-Haus und die Pforte des Himmels". Ihre Kirche Gemeindehäuser zu nennen, widerstrebt dem kathol. Gefühle so sehr, daß sicherlich jeder in einer Stadt oder einem Dorfe auf die Frage, wo das Gemeinde-Haus sei, nicht zur Kirche, sondern auf das Rathhaus verwiesen würde. Und es wäre ebenso auch ganz überflüssig, wollte ich zur Begründung, wie die kath. Kirche in ihren Gotteshäusern den Vorhof des Himmels findet, mich auf Anführung weiterer Stellen und Aussprüche berufen. Hier spricht schon die Sache zu deutlich über den Zusammenhang des irdischen Heiligthums mit dem jenseitigen Orte der Herrlichkeit bei Gott. Nur will ich für Vieles der einen Stelle im Kanon der heil. Messe

gedenken, wo die Kirche im Sinne des Wechselverkehrs der streitenden und himmlischen Kirche also betet: „Wir bitten dich fußfällig, allmächtiger Gott, laß diese Gaben in der Hand deines heiligen Engels gelangen (perferri) auf deinen erhabenen (sublime altare) Altar im Angesichte deiner göttlichen Majestät, damit alle, welche durch Theilnahme am Altare den Leib und das Blut deines Sohnes genießen werden, mit allem himmlischen Segen und Gnade erfüllt werden". Auch glaube ich hier beisetzen zu müssen, daß überhaupt Alles, was die Kirche auf Erden bindet und löset, nach Jesu Worten im Himmel gebunden und gelöset ist. Dieß Wort verweiset wenigstens klar auf den Verkehr der Gnade, der zwischen Himmel und Erde besteht, weil es, wenn auch nicht über die Hütte, aber doch über die vorbildliche Liturgie des alten Kultus und die Heilsökonomie im n. B. ein entsprechendes Zeugniß enthält.

Für unsere Anschauung spricht auch wenigstens zum Theil die Ansicht jener coccejanischen Ausleger, welche das alte Heiligthum so zertheilten, daß sie wenigstens das Allerheiligste als Bild der triumphirenden Kirche, das Heilige aber als Bild der Seele der Kirche oder der unsichtbaren, den Vorhof als Bild der äußeren Kirche oder des Leibes der Kirche ansahen. Obgleich also hier nur Ein Theil des alten Heiligthums mit der himmlischen Kirche in Verbindung steht, so liegt doch darin schon ein von allen Theologen bestätigte Wahrheit, daß man in der Hütte jedenfalls ein Abbild des Himmels finden müsse, denn dort sei wie hier eine Wohnung Gottes bei den Menschen. Leider konnte jedoch diese Zerreißung der Einen Hütte nur zu Mißverständnissen führen. Warum sollte auch das Heilige nicht ebenfalls auf den Himmel verweisen, da es doch mit dem Allerheiligsten einen zusammenhängenden Bohlenbau bildete und wiewohl unterschieden doch von denselben Teppichen überhängt war?

Nr. III.

Zur besseren Bestätigung des himmlischen Charakters der Hütte dient aber besonders das Zeugniß der hl. Schrift. Sowohl im alten als im neuen Bunde wird der Himmel und das jenseitige Leben bei Gott ganz genau nach der Beschaffenheit der

mosaischen Hütte beschrieben. Die Vorstellung der hl. Schriftsteller vom seligen Leben bei Gott und der Räumlichkeit des Himmels beruht fast einzig und allein auf der Einrichtung und der Beschaffenheit der Hütte. Nehmen wir hiefür zum Zeugen einmal den hl. Johannes in der Offenbarung. Dieser Seher, mit Adleraugen bewaffnet, um in das Licht der himmlischen Räume blicken zu können, erblickt im Himmel das ganze diesseitige Heiligthum des Herrn. Da thut sich z. B. 15, 5 und 11, 19 „der Tempel der Hütte im Himmel auf und er sieht die Lade des Zeugnisses darin", er sieht daselbst „Engel mit goldenen Gürteln und weißen Linnen" 15, 6, nach Art der jüdischen Priester, sie treten aus dem Tempel bald hervor 14, 15, 17, bald holen sie Kohlen vom Altar 8, 4, sie posaunen gleich den Leviten, die zum Gottesdienste rufen. Er sieht nach dem Vorbilde der 24 Aeltesten oder Priesterordnungen im Himmel die 24 Aeltesten und sie beten vor Gottes Thron mit den vier lebendigen Wesen, die mit jenen vier Cherubemblemen versehen sind, wie sie die Standarten der vier Heeresfürsten in der Schlachtordnung Israels Num. 2 sollen geschmückt haben 4. und 5. cp.; das Heiligthum erfüllt sich mit Rauch, wenn die Engelschaaren beten 19, 3 u. 15, 8 und Niemand kann eine Zeit lang hineintreten; auf dem Thron sieht Johannes nur Einen sitzen 4, 2, den Vater, das Lamm aber in der Mitte vor dem Thron 5, 6, es löset das Buch, das gleich den Tafeln innen und außen beschrieben ist, mit seinem Worte. Auch ein „gläsernes Meer" gleich Krystall ist vor dem Throne und sieben Lampen, als Bild der Geister Gottes 4, 5, 7, und endlich erscheint die Kirche der ersten christlichen Zeit selbst im Bilde von sieben Leuchtern. Am Schluß kommt zuletzt auch das himmlische Jerusalem vom Himmel auf Erden und hat „die Herrlichkeit des Herrn" als Leuchte, hat aber keinen steinernen Tempel mehr, sondern es besteht als die Hütte Gottes mit dem Menschen aus lebendigen Steinen und der Strom des Lebens fließt aus ihm hervor gleich dem Wasser von dem Becken zur Rechten des Tempels. Dieß Alles läßt doch sicherlich gar keinen Zweifel mehr übrig, daß Johannes die Hütte Gottes als Bild der himmlischen Wohnung ansah und die Heiligen sammt den Engeln im Himmel als Abbilder des Volkes Gottes und der Diener des Altares angesehen hat.

Nr. IV.

Gehen wir nun vom Apostel der Liebe zum Apostel der Völker, zu **Paulus**, zu hören, wie er im Briefe an die Hebräer das alte Heiligthum mit Bezug auf unseren Gegenstand beurtheilt. Insofern rühmt er es der Gemeinde der Christen nach, „daß sie hingetreten seien zum Berge Sion, zur Stadt des lebendigen Gottes, zu dem himmlischen Jerusalem, zu der Menge vieler tausend Engel, zur Gemeinde der Erstlinge, welche in den Himmeln aufgezeichnet sind, zu Gott, dem Richter Aller, zu den Geistern der Gerechten in der Vollendung und zu Jesu, dem Mittler des Bundes." Wie der Apostel hier cp. 12, 22 und 23 das Reich Christi auf Erden schon mit dem Himmel verbindet und daselbst eine Gemeinde und Engel sieht, zu der die Gläubigen zum Voraus bestimmt sind, so findet er auch im mosaischen Heiligthum nur das Vorbild himmlischer und künftiger Dinge. Es ist in dieser Beziehung beachtenswerth, daß er Christum in der Eigenschaft der hohenpriesterlichen Würde 8, 2 „als Diener des Heiligthums (im Himmel) und des **wahrhaften** Zeltes darstellt, das der Herr errichtet hat und nicht ein Mensch." Als Mittler des neuen und „besseren Bundes", ist er daher nicht als Priester „auf Erden" (8, 4) aufgestellt, sonst wäre er nicht besser als jene Priester, die „nach dem Gesetze für das Vorbild und den Schatten der himmlischen Dinge den Dienst verwalten", V. 5. Nachdem dann der Apostel einen flüchtigen Ueberblick über das alte Heiligthum und dessen Geräthe im Vorder- und Hinterzelt geworfen hat, weiset er in gleichem Sinne auf Christus „als den Hohenpriester der zukünftigen Güter" (9, 11), der mit seinem Blute „durch ein höheres und vollkommneres Zelt, das nicht von Menschenhänden gemacht ist, nämlich nicht von dieser Welt ist", also durch das himmlische Heiligthum bis zum Sühnthron des Vaters vorschritt. Der Opferdienst Christi erbrachte daher auch eine bessere Sühne, als das Blut der Böcke und die Asche der rothen Kuh; „das Himmlische erfordert V. 23 vorzüglichere Opfer", als „die Vorbilder der himmlischen Dinge"; Christus ist nicht in das von Menschenhänden gemachte Heiligthum, welches ein Abbild des wahren gewesen, eingegangen, sondern in den Himmel selbst, um jetzt vor dem Angesichte Gottes für uns zu erscheinen", und zwar „nicht mit fremden Blute, sondern mit seinem eigenen" und braucht nicht alle Jahre

diesen Eingang zu wiederholen, da er, wie wir alle es erleiden, nur Ein Mal gestorben ist und eine ewige Versöhnung stiftete. Die alten Opfer als Schatten der zukünftigen Güter vermochten dies freilich nicht, weil sie 10, 1 wie das ganze „Gesetz der Schatten der zukünftigen Güter, aber nicht das Bild der Dinge selbst (die Wahrheit)" gewesen.

Als Gläubige des Herrn „haben wir daher zuversichtliche Hoffnung, in das Heiligthum (des ewigen Lebens) einzugehen durch das Blut Christi, wohin er uns durch den Vorhang seines (dahingegebenen) Fleisches einen neuen und lebendigen Weg machte." Diese Worte des Apostels braucht man nicht zweimal zu lesen, um alsbald zu erkennen, daß er die Hütte des Moses in ihrer einzig wahren Natur als Wohnung Gottes bei den Menschen und der Menschen bei Gott und sohin als Vorbild jenes Zustandes bezeichnete, wo die Verlebten in das Haus ihres Gottes eingehen und daselbst bei Gott zu den Vätern versammelt wurden in den Vorhöfen des Himmels, bis der Himmel selbst von Jesus geöffnet ward für alle Gerechte.

Nr. V.

Gelegentlich verdient hier bemerkt zu werden, daß aus diesen Stellen nicht blos die himmlische Vorbildlichkeit der Stiftshütte deutlich hervortritt, sondern daß auch der christliche Opferkult mit dem himmlischen Opferleben Christi in wesentlicher Verbindung steht. Es ist nämlich in dieser Beziehung auf den socinianischen Irrthum Rücksicht zu nehmen, demzufolge behauptet wird, daß Christus nach der Lehre des Hebräerbriefes in seinem Leiden und Kreuztode kein vollkommenes Opfer dargebracht habe, daß sein Kreuztod blos didaktischen Werth habe und die praeparatio zum Opfer Christi gewesen, daß sein Opfer erst nach der Himmelfahrt begonnen habe, daß man, weil mactatio nicht dasselbe sei, wie oblatio, den Tod des Herrn nur uneigentlich ein Opfer nennen müsse. Schlichting's Comment. in epist. ad. Hebr. Opera Crelli. Tom. III. biblioth. fratrum Polonorum 1656. Eleutheoropoli fol. 74. Auch ist es, wie Thalhofer in dem Programm „die Opferlehre des Hebräerbriefes 1855. Dillingen" erörtert und beweiset, durchaus nicht genau, wenn kathol. Theologen sagen, daß das Eine Opfer Christi mit der Aufnahme Christi in den Himmel seine Vollendung erst

erhalte und sein Kreuztod als „Zubereitung des eigentlichen Opfermaterials" erscheine. Der Kreuztod des Herrn ist nämlich ein für sich vollendetes Opfer. Er ward auch von Opfern vorgebildet, deren Blut keineswegs ins Heilige oder Allerheiligste als Abbild des Himmels getragen wurde. Das Allerheiligste im Vorhof war der Altar, eine wahre oblatio fand also auch schon auf demselben statt. Das Hineintragen des Blutes ins Heilige oder Allerheiligste war rein ceremoniell, weil es ganz notorisch Lev. 4 vorgeschrieben war, je nach dem Stande des Sünders das Blut entweder blos am äußeren Altare, wie beim Sündopfer des gemeinen Mannes und Fürsten, oder am inneren Altare und vor der Kapporeth auszusprengen, wenn der Hohepriester und eine ganze Gemeinde gesündigt hatte. Ohnehin wurden wahre Opfer, die Brand- und Schlachtopfer blos am Altare im Vorhofe dargebracht und bestand doch auch bei ihnen eine Sühne in der Schlachtung und Blutvergießung. Auch geht beim heil. Paulus die *προσφορὰ σώματος* d. i. das Opfer in seinem Leibe dem Erscheinen im Himmel zur Rechten Gottes voraus 10, 12. Der Apostel hebt bei diesem Opfer des Leibes den Gehorsam und die Entsagung hervor, 10, 5, 7, 8, was doch nicht vom himmlischen Opfer Christi d. i. von der praesentatio corporis gloriosi gesagt werden kann. Der Apostel sieht auch darum das Opfer Christi im Tode vollbracht, weil er an demselben den Begriff eines Testaments hervorhebt, dessen Wirkung erst mit dem Tode erfolgt. Auch sieht er an anderen Stellen 7, 27, 2, 9, 10. 12, 12 und Philipp. 2, 8 den Tod Christi als vollkommenes Opfer an, und die Herrlichkeit Christi im Himmel schließt sich erst als Frucht und Wirkung daran. Auch muß man beachten, daß die Schlachtung und Blutsprengung bei allen blutigen Opfern gerade die Hingabe des Selbst an Gott ausmachte, weil Alles, was von den Fettheilen der Schlacht- und Sündopfer ins Feuer kam, nach ausdrücklichen Erklärungen der Schrift zur עולה gehörte, sohin dem Opfer, der Ehre Gottes zur Nahrung dienen sollte. Siehe die mosa. Opfer II. S. 125 und außer Exod. 29, 25 besonders 2 Chron. 35, 12. Michaelis Annontat. in hagiograph. Kurtz's Geschichte des A. B. über das Passalamm. Lev. 3, 9, 10, 11. Ohnehin erklärt Christus, er habe sein Werk mit dem Kreuztode vollbracht, consummatum est, und zur näheren Bestätigung seiner

Worte zerreißt bei seinem Tode der Vorhang; auch wird seinem Tode und Blute gemeiniglich die Frucht der Erlösung zugeschrieben; 9, 15, 22. Nichtsdestoweniger ist es auch nicht zu läugnen, daß der hl. Paulus ein himmlisches Opfer lehrt, wie Thalhofer l. c. § 3 erörtert. Nach der Darstellung dieses Theologen heißt es, „werde im Hebräerbriefe der zur Rechten Gottes stehende Gottmensch nicht blos als Hoherpriester im Himmel bezeichnet, sondern es werde ihm auch eine λειτουργία im himmlischen Heiligthum beigelegt". „Bellarmin habe daher einigen Protestanten, die eine intercessio sacerdotalis Christi in coelis, eine oblatio in coelis behaupten, vorgerückt, de euchar. lib. 5. cp. 6, daß sie dadurch in einen Widerspruch mit sich kämen, wenn sie das mit demselben identische Opfer verwürfen. Freilich läugnen auch die meisten Protestanten dieses himmlische Opferleben Christi, weil sie hiebei ein äußeres Blutvergießen vermissen wollen, während es doch einleuchtet, daß jener himmlische Dienst nur auf der äußeren, zeitlichen Opferthat Christi beruht, die er einst im Kreuze durch Ausgießen seines Blutes vollzog und in der Eucharistie durch das Auseinanderhalten zweier Gestalten stets neu darstellt und zur Aneignung der Gläubigen und zur Vollbringung göttlicher Absichten in der Gegenwart stets fortsetzt. Uebrigens erklärt sich Thalhofer über diesen „himmlischen Opferdienst" noch näher dahin, „er sei im Zusammenhange mit dem Kreuztode Christi nach jenem unumstößlichen Gesetze der Logik zu beurtheilen, daß in der Wirkung die Ursache sei", (Hegel's Schrift. Bd. 4. S. 226), es sei nämlich unlogisch, wenn man von steter Wirkung und erneuernder Kraft des einmaligen und unwiederholbaren Kreuzopfers spreche, und doch die Fortdauer der Ursache, die Fortdauer des Opfers leugne". „Der heilige Paulus lehre daher, das Wichtigste (Hebr. 8, 1) am Hohenpriesterthume Christi sei, daß er es als Genosse der göttlichen Macht „im Himmel" V. 2 verwalte und daß es ein königliches und himmlisches zugleich sei. Als himmlischer Priester müsse er sogar ein besseres Opfer haben, als die alten Priester, die nur im vorbildlichen Heidenthum dienten. „Dieses himmlische Opfer (l. c. S. 19 und 20), Christi himmlischer Opferdienst sei im Kreuztode vollbracht worden, er perennire aber in der Person des verherrlichten (glorificirten) Gottmenschen, dabei zeige er (siehe Note 1 S. 20) statt seines Blutes seine Wundmale, statt des

Todes sein glorreiches Leben, es bestehe deßhalb nicht blos im Rauchwerk des Gebetes, sondern in der gesammten Mittlerthätigkeit, (7, 25), er habe dabei sein Vorbild gehabt im Hohenpriester, der am Versöhnungstage nicht blos mit dem Rauchwerke, sondern auch mit dem Blute des im Vorhofe vollbrachten Opfers bis ins Allerheiligste vorging und es dann verließ, während Christus darin verbleibt". „Dieses himmlische Opfer sei aber kein neues S. 20, sondern müsse beim heil. Paulus als identisch mit dem Kreuzopfer aufgefaßt werden, weil er von einem für immer vollbrachten Opfer Christi am Kreuze rede, es müsse auch wie dieses zunächst im Willen und Gehorsam Christi gegen den Vater ruhen und so lange noch etwas zu sühnen sei in der Welt, stets fortwirken; Christi Festhalten des Einen, auf Erden vollbrachten Opfers (S. 21) in der himmlischen Zeit sei ein stetes Neusetzen desselben, gleichwie die Erhaltung der Welt in der irdischen Zeit eine wiederholte Schöpfung sei". „Das himmlische Opfer Christi sei wie das eucharistische oder himmlisch-irdische eine Fortsetzung des Opfers am Kreuze". S. 24 „durch die Consekration werde das himmlische Opfer zu einem besonderen Zwecke in der Zeiträumlichkeit gegenwärtig". „Im Himmel sei Christus Darbringer seines Opfers, sowie es auf Erden die Priester seien, in welche die lebendige Idee des im Himmel opfernden Gottmenschen durch die Priesterweihe eingesenkt sei." Mag man nun diese Auffassung des Hebräerbriefes beurtheilen, wie man will, mag man geneigt sein oder nicht, im Hineinbringen des Blutes in die Hütte und in dessen Sprengung mehr die feierliche Hingabe an Gott im jenseitigen Himmel sowie im Opfer des Rauchwerks mehr ein Gebetsopfer anzunehmen, als eine reale Sühne, immerhin spricht der Brief des hl. Paulus an die Hebräer von dem lebendigen Verkehre zwischen Christus im Himmel und auf dem Altare, das himmlische Opfer wird hienieden sichtbar und erneuert den Einen blutigen Opferakt in den Symbolen von Brod und Wein durch deren Umwandlung in seinen Opferleib. Wenn wir aber in dieser Darstellung des Theologen Thalhofers nur die Anerkennung für den himmlischen Charakter der Hütte bei Paulus bestätigt finden, so darf nicht unerwähnt bleiben, wie jener hiebei dennoch zu einer ganz verfehlten Anschauung von der Hütte gelangt und blos das Allerheiligste als Bild des Himmels anschaut und insofern vom

gewöhnlichen Fahrwasser der Ausleger sich treiben läßt. Er schreibt nämlich (l. c. S. 10): „Das Heilige ist dem Verfasser des Hebräerbriefs (?) Symbol des Zustandes, in welchem faktisch ganz Israel, die ganze Menschheit sich befand: Alle sind *σαρκινοί* (Röm. 7, 14), daher giebt es in diesem Zustande nur *δικαιώματα* und *καθαρότης σαρκός* und ein *ἅγιον*, wie es für *σαρκινοί*, für den *κοςμὸς οὗτος* paßt (9, 1). Das Heiligste ist ein Typus des Zustandes, in welchem Gott unter den Menschen wohnt (— Schechinah im Heiligsten; Cherubim Sinnbilder der glorificirten Schöpfung—), ist also Typus des Himmels, wenn man diesen Zustand so nennen will". Offenb. 21, 8. Diese Zuständlichkeit war damals für die Menschheit noch verschlossen; zum Zeichen dessen stand vor dem Heiligsten noch das Heilige. Darin lag die Appellation an Einen, der es vermöchte, die im Heiligen symbolisirte Zuständlichkeit (Infirmität, Corruption, die Christus in der Exinanitio auf sich nahm, um sie abzuthun) aufzuheben und durch Blut (Tod) aller Welt den Eingang in sie zu öffnen. In Christo seien jene Typen in Erfüllung gegangen, durch den freiwillig übernommenen Zustand der Infirmität (Heiliges) hindurch sei er auf Grund (*διά*) seines eigenen vergossenen Blutes (Todes) ins wahre Allerheiligste eingegangen, nachdem er zuvor — auf Erden nämlich — eine ewig dauernde Sühne zuwegegebracht". Obgleich diese Auslegung auch nicht von Ferne der richtigen Auffassung des alten Heiligthums entgegenkommt und rücksichtlich der Bedeutung des Heiligen dem Verfasser des Hebräerbriefs geradezu eine fremdartige Deutung aufhalset, so darf man sich doch nicht wundern, daß die Auslegung so wenig der Wahrheit entspricht; es sind eben über die Auslegung des alten Heiligthums noch verkehrtere Anschauungen auf dem Markte der theologischen Wissenschaft.

Um die Unhaltbarkeit dieser Anschauung nun aber kurz anzudeuten, darf man nur die Stelle 9. cap. V. 1 bis 4 bedachtsam lesen; Allioli übersetzt sie: „Es hatte zwar auch der erste Bund (*ἡ πρώτη σκηνή;* Vulg. habuit et prius mit Auslassung von tabernaculum) Vorschriften (*δικαιώματα*) des Gesetzes und das irdische Heiligthum (*τὸ ἅγιον κοσμικόν*); denn es ward das Vorderzelt (*σκηνὴ πρώτη*, tabernaculum primum) gemacht, worin die Leuchter und der Tisch und die Schaubrode waren, welches das Heilige heißt (*λέγεται ἅγια*); und hinter dem zweiten

Vorhang war das Zelt, welches das Allerheiligste heißt". Es ist hier die Quelle des Irrthums unverkennbar aufzufinden. Thalhofer bezieht mit Erasmus und Rivera den Ausdruck σκηνή πρώτη auf das sogenannte Heilige des Tempels und der Hütte und findet also dann in den Worten Pauli die Ansicht ausgesprochen: die Hütte hatte τὸ ἅγιον κοσμικόν, das irdische Heiligthum, als wie wenn dann das Allerheiligste das himmlische Heiligthum dargestellt hätte. Allein dagegen streitet Alles und auch Lapide nennt diese Deutung des Erasmus „mendose". Erstens steht der Grundtext nicht ganz fest. Auch Gratz legt seinen Pfeil gegen das Wort σκηνη ein und bemerkt: alii substituunt διαθηκη oder ἐκεινη. Obgleich nun die Schriftzüge durch die Aehnlichkeit diesen Einsatz entschuldigen und ersteres Wort sich durch den Zusammenhang nothwendig macht, so ist doch die Lesart zu empfehlen, in welcher weder σκηνη noch διαθηκη sich findet, sondern blos πρώτη, wie auch der hl. Chrysostomus, Theophylakt, Photius und der Syrer lesen. Ohnehin stützt sich der Beisatz σκηνη, der ohne Zweifel aus dem 2ten Vers heraufgestellt ward, nach Lachmann's Textes Recension blos auf den Codex Elzeviranus vom Jahre 1624. Die nach Alter und Autorität besseren Codices, *A* (Alexandrinus) *B* (Vatikanus) und *Δ* (Claromontanus Paulinarum) lesen nicht σκηνη, aber auch nicht διαθηκη im Texte. Dennoch aber ist dieses Wort, wie auch Allioli richtig übersetzt, keineswegs aber σκηνη nothwendig zu ergänzen. Denn unmittelbar vorher redete der heil. Paulus von der Verheißung eines neuen Bundes V. 8, 9 u. 10 und schließt seine Erörterung mit den Worten im letzten Verse: „Indem Gott aber sagt: „„einen neuen"" (Bund), macht er den ersten (πρωτη) alt; was aber veraltet ist und hinfällig wird, ist seinem Ende nah." Wenn nun der Apostel schon nach diesem Zusammenhange nicht von Ferne für die Ansicht Thalhofers anzurufen ist, so folgt dieß noch deutlicher aus der wahren Bedeutung seiner Worte im Verse 1. Thalhofer setzt voraus, als müsse V. 1. übersetzt werden: „Das erste Zelt hatte (Vorschriften) die Gerechtigkeit des Gottesdienstes und das irdische Heilige." Er bezieht also das Wort ἅγιον auf einen Theil der Hütte, statt auf das ganze Heiligthum. Allein das Wort ἅγιον wird nicht selten vom ganzen Heiligthum gebraucht z. B. Psalm 19, 3. 62, 3. 187, 8. 21, 4. 67, 25 rc. und ist nur die genaue

Uebersetzung des hebräischen mikdasch und kodhesch; es kann aber diese Uebertragung schon an und für sich nicht passiren. Der heilige Paulus muß damit das ganze Heiligthum gemeint haben. Denn unmittelbar darauf sagt er erst, daß das Heiligthum oder Zelt (σκηνη) in eine πρώτη d. i. Vorderzelt und in eine δευτέρα (σκηνη) zerfalle hinter dem zweiten Vorhange. Das Heilige oder Vorderzelt nennt er hiebei schon anders, nämlich ἅγια. Er kann das nicht unter ἅγιον gemeint haben V. 1, weil er jetzt erst seiner Benennung gedenkt und weil er erst des ganzen Heiligthums gedacht haben muß, ehe er erwähnt, daß es in Theile zerfalle, nach V. 6 und 7 in πρωτη und δευτερα σκηνη. Auch sagt er beim Allerheiligsten nicht ἅγιον ἁγίων, sondern ἅγια ἁγίων. Die Vulgata übersetzt daher auch ganz richtig sanctum saeculare als Bezeichnung für das ganze Heiligthum; Sancta aber und Sancta Sanctorum gebraucht sie für die 2 Theile des Zeltes. Obgleich bei den 70 zu Exod. 26, 33 einmal ἅγιον ἅγιων steht und auch Flavius Josephus Antiq. 1. III. 6. 4 τοῦ ἁγίου τὸ ἅγιον schreibt, so bemerkt doch dieser ausdrücklich und zu entscheidender Erklärung Ant. 1. III. 6. 4: „ὁ μὲν πᾶς νεὼς ἐκαλεῖτο "Αγιον." Ebenso berichtet Schleußner (Novum Lexic.), es werde jener Theil des Zeltes τὰ ἅγια genannt, welchen man das Heilige heiße, und dieser Plural weise auf die Auszeichnung im Sprachgebrauche hin, weßhalb auch dieser Plural bei der Benennung des Allerheiligsten in Uebung sei, ἅγια ἁγίων. Bei diesem Plural sei aber μέρη Theile zu ergänzen, wofür die Accentuation (Proparoxytonon) wenigstens Zeugniß giebt.

Es geht also geradezu gegen Text und Sinn der angezogenen Stellen, wenn man behaupten wollte, das Heilige habe der Apostel als Bild der Welt, das Allerheiligste als Bild des Himmels angesehen. Dies wird noch mehr dadurch bestätigt, daß der hl. Paulus nur das irdische Heiligthum auf Erden und die höhere und vollkommenere 9, 42, nicht von Menschen gemachte, jenseitige, himmlische Wohnung bei Gott selbst entgegensetzt. Noch gewisser wird es dadurch, daß er nach Erwähnung des täglichen Dienstes der gewöhnlichen Priester im Heiligen und des jährlich nur einmaligen Dienstes des Hohenpriesters im Allerheiligsten, von diesem wie von jenem sagt, V. 9.: „Dieses ist ein Sinnbild der gegenwärtigen Zeit, gemäß welchem Gaben

und Opfer dargebracht werden, die im Gewissen nicht vollkommen reinigen diejenigen, die nur in Speisen und Getränken Gott dienen, die bis zur Zeit der Verbesserung aufgelegt waren." Im V. 8 scheint einiger Grund für Thalhofer's Ansicht zu liegen, wenn es heißt: „Der hl. Geist hat andeuten wollen, daß der Weg zum Heiligthume noch nicht geöffnet, so lange das erste Zelt Bestand hält." Zunächst bezieht sich dieser Gedanke auf den vorhergehenden Vers: In's Hinterzelt ging Ein Mal im Jahre der Hohepriester allein, nicht ohne Blut, welches er für seine und des Volkes Sünden darbrachte." Allein genauer besehen schließt sich V. 8 als Erklärung auch grammatisch an V. 6 als den Vorletzten an, wenn es heißt: „Da dieses Heiligthum so eingerichtet war, so gingen in das Vorderzelt jederzeit die Priester, wenn sie den Opferdienst verrichteten, denn unmittelbar darauf heißt es: „In das Hinterzelt aber Ein Mal der Hohepriester nicht ohne Blut." Ueber das Betreten beider Hüttentheile, die in der Art stattfand, daß nur der Hohepriester alle Jahr einmal hinter dem Vorhang, die Priester aber bei einigen Sündopfern vor dem Vorhang Blut sprengten, läßt sich allerdings die Deutung des hl. Apostels verstehen, daß damit ein Verschlossensein des Weges zum Heiligthum angezeigt sei, daß dieser nur halbwegs zugängig gewesen sei, um auf Hindernisse zu deuten, die zwischen Gottes Gnade und der Menschen Stellung in Mitte lagen. Es folgt aber daraus nicht, daß das Heilige kein Vorbild des Himmels war und daß dieser lediglich im Allerheiligsten sei vorgebildet gewesen. Der Himmel hat Stufen, wie die Zelte der Alten, es gibt nach der Schrift einen Himmel der Himmel, Paulus erklärte einst selber im Geiste bis in den dritten Himmel versetzt gewesen zu sein. Der Himmel hat sohin Güter, die anders in jenem, anders in diesem sind. Gott ließ daher durch diese Vorschrift beim feierlichen Sühnritus außer anderem auch wohl dieses andeuten, daß der Weg zu den höchsten Gütern des Himmels der Fülle der Zeit, jener Zeit vorbehalten sei, wo der neue und bessere Bund und mit ihm die ganze Fülle der Gottheit und des Vaters sich offenbare in seinem Sohne, daß eben mit diesem größeren Maase der Gnade auch den Menschen eine größere Heiligkeit und Vollkommenheit ermöglicht werde, als unter dem früheren Bunde, daß im alten Testamente nur ein priesterlicher Dienst bestanden, der hohepriesterliche des

neuen Bundes aber angedeutet worden, dieser Dienst also den unmittelbaren und nächsten Zutritt zu Gott für jeden Priester mit sich bringe. So viel über die Gründe, die der Text an die Hand giebt, Thalhofer's Ansicht zu entkräften, als ob das Heilige die sündige, fleischliche Welt darstellte und das Allerheiligste allein auf Gottes Wohnung verweise. Noch treffender sind die Gründe, welche man der Natur der Hütte entnimmt. Diese heißt Wohnung Gottes im Ganzen, bestand aus einerlei Gerüste und Holz, hing trotz innerer Scheidung zusammen; und wie könnten denn Geräthe darin auf etwas Sündhaftes oder Fleischliches verweisen? Wäre dieß erlaubt, unerachtet sie codhesch codhaschim heißen, dann müßten auch die Geräthe im Allerheiligsten eine solche Beziehung zulassen. Abstufungen sind in Gottes Wohnung rücksichtlich derjenigen, die er zu sich aufnimmt, und ein Unterschied in Gottes Wohnung besteht dabei zugleich mit Rücksicht auf die Entfaltung des Einen Gottes, aber Gottes Wohnung könnte die Hütte nimmer heißen, wenn sie nicht in allen Theilen ein Vorbild des Himmels ist. Da wo Gott wohnt und sich offenbart den Seinen, ist der Himmel und Gott wohnte nicht blos im Allerheiligsten. Denn nicht dieses allein, sondern dieses und das Heilige zusammen heißt durchgängig in der Schrift mischcan, die Wohnung Gottes, das Zelt, das Haus, der Tempel des Herrn.

Doch statt weiteren Eingehens in die Widerlegung fahren wir in unserem Thema fort und glauben gar keinen Grund zu haben, zu besorgen, als ob die Thalhofer'sche Note in Obigem nicht genügend für unseren Zweck erledigt sei. Lapide hat nämlich zwar dieselbe Ansicht vom Heiligthum des A. T. d. h. er sagt mit Beda zu Hebr. IX, 5, das Heilige stelle die streitende, das Allerheiligste die triumphirende Kirche vor, allein dennoch behauptet er zu V. 1, es sei das „ganze" alte Heiligthum *κοσμικον* genannt und stehe der Kirche des N. B. genüber, die vom Himmel stamme", pag. 899. C. Antw. edit. 1635.

Nr. VI.

Zu diesen Zeugnissen der Apostel vom alten Heiligthum käme nun auch das Zeugniß Jesu in den Seligpreißungen, wenn wir nicht eine petitio principii durch diesen Beweis uns zu Schulden kommen lassen würden. Allein in

gewisser Hinsicht ist diese einfache Vorbemerkung dennoch zulässig. Man behauptet gewöhnlich die Authentie und die Inspiration der heil. Schrift auch aus der heil. Schrift, weil man einmal das Selbstzeugniß einer jeden Person auch in Anschlag bringen muß und weil man sodann im Vorbeweis die Zeugnisse der Schrift als blos historische Kundgebungen annimmt und von diesem geschichtlichen Beweis auf die göttliche Wahrheit ihres Inhaltes schließen kann. Die Worte Jesu in den Seligpreisungen beweisen also kurz gefaßt gleichfalls für die Aufgabe, die wir uns gestellt haben. Der Inhalt aller Seligkeiten d. i. ihr Bezug auf den Himmel, ihre logische Steigerung in zwei Theilen, ihr Einschluß unter zwei allgemeinen Begriffen, die Zahl der einzelnen Verheißungen für jeden Theil sowie hauptsächlich die Uebereinstimmung des jedesmaligen Begriffs mit dem Symbole, sodann auch die feierliche Verkündung an der Spitze der Bergpredigt, worin Jesus seine Stellung zum ganzen alten Kult auseinandersetzte und sohin passender Weise zuerst über Israels einziges Heiligthum sich erklären mußte, kurz Alles spricht im Voraus für die Annahme, daß unser Ziel und Absehen durchaus auf verwandtem Boden stehe und, daß wenn diese Worte Jesu vom Himmel das Abbild des alten Heiligthums uns schildern, die Hütte auch das Nachbild des Himmels sei, daß sohin die höchste oder erste Autorität für die Wahrheit unserer Auslegung spreche.

Nr. VII.

Indessen wollen wir jetzt von den Schriften des N. B. zu denen des alten Bundes übergehen, und hier können wir einstweilen auch ein wenig ausruhen, weil wir da größtentheils einen anderen für uns sprechen lassen können. Ich meine nämlich Bähr, der im Werke „der Salom. Tempel" S. 59 2c. sich im Einklang mit unserer Anschauung von der Hütte ausspricht und sich dabei im Vorübergehen hinreichend über unser Thema so ausläßt: „Sehr beachtenswerth für die richtige Auffassung des Tempels im Allgemeinen sei es, daß beinahe sämmtliche Ausdrücke, welche uns die Bedeutung desselben angeben, ganz ebenso auch vom Himmel vorkommen. So steht „Stätte des Wohnsitzes" oder מָכוֹן שִׁבְתּ III. König. 8, 13 und Exod. 15, 17 vom Tempel, dagegen III. Kön. 8, 30, 39, 43 und Psl.

33, 14 vom Himmel; היכל קדש d. i. Pallast der Heiligkeit wird Psl. 5, 8. 79, 1. 138, 2 der Tempel, dagegen Mich. 1, 2 ff. Habak. 2, 20. Ps. 11, 4. 102, 20. 18, 7 der Himmel genannt. Der Name „Wohnung“ זבול kommt III. Kön. 8, 13. 2 Chron. 6, 2 vom Tempel, dagegen Isa. 63, 15 vom Himmel vor; endlich findet sich der Name maon מָעוֹן Psl. 76, 9 vom Tempel, dagegen an vielen Stellen auch vom Himmel gebraucht z. B. Deut. 26, 15. Jer. 25, 30. Ps. 68, 6. 2 Chron. 30, 27. Wenn gleiches nicht auch bei dem Ausdrucke mischcan der Fall sei, so rührt dieß, meint Bähr, daher, daß in diesem Worte immer die Vorstellung des sich Nieder- und Herablassens enthalten sei, was natürlich auf den Himmel keine Anwendung finden kann. Die Frage ist nun allerdings gleichgültig, ob alle jene Benennungen zuerst vom Tempel gebraucht und dann auf den Himmel übertragen wurden, oder ob das Umgekehrte geschah; genug ist, beide, Himmel und Tempel führen in Bezug auf Gott dieselben Namen, was nicht möglich wäre, wenn man sich nicht beide in einem parallelen Verhältniß zu einander gedacht hätte. Dieß Verhältniß liegt auch nach dem Bisherigen klar vor Augen. Das Wohnen Gottes knüpft sich dem Hebräer zuerst und zunächst an den Himmel. Gott ist zwar überall und erfüllt Alles (Jer. 20, 23. Psl. 139, 8), aber er wohnt im Himmel; da thront er, der Himmel ist selbst sein Thron (Psl. 2, 4 11, 4. 103, 19. 102, 20. Js. 66, 1. 33, 5. Mich. 1, 2. Pred. 5, 1). Wenn er nun auch an einem Orte auf Erden wohnend gedacht wird, so tritt dieser Ort dadurch in eine verwandte Beziehung zum Himmel, als dem eigentlichen ursprünglichen Wohnorte Gottes, es ist ein himmlischer Ort“. Nachdem dann Bähr gezeigt, warum einst Jakob den Ort, wo sich ihm der Himmel aufthat, und er eine Offenbarung erhielt, Gottes Haus, Bethel und Pforte des Himmels nennen konnte, fährt er wieder also fort: „Da nun der Tempel nicht blos im Allgemeinen der Ort ist, wo Gott einmal sich kund gethan, sondern wo er fort und fort weilt und sich offenbart, wo er seinen Thron hat, so daß dieser Ort, wie kein anderer auf Erden als die Wohnung Jehova's erscheint, so tritt er damit in eine ganz besondere Beziehung zum Himmel, dem natürlichen Urbilde jeder Wohnung Gottes; er ist als die Wohnung Jehova's der Himmel auf Erden, ein Nachbild der

der himmlischen Wohnung; eben darum konnte er auch dieselben Namen führen wie diese." Nach dieser allgemeinen Erörterung geht dann Bähr zum Gebete Salomons bei der Einweihung des ersten Tempels über, wo allerdings in den unzweideutigsten Worten das Gebet der Bedrängten an diesem Orte und das Erhören Gottes vom Himmel her in steter Wechselbeziehung erscheint. Nachdem nämlich Salomon sich verwundernd äußert, daß, wenn der Himmel und die Himmel der Himmel Gott nicht faßten, ihn auch dieses Haus nicht einschließe, fährt er fort: „Höre das Flehen deines Knechtes und deines Volkes Israel, welches sie beten werden an diesem Orte, höre es an dem Ort deiner Wohnung im Himmel III König. 8, 30. Wenn jemand sündigt wider seinen Nächsten — und kommt vor deinen Altar in dein Haus, so wollest du hören im Himmel 2c. Wenn dein Volk flieht vor seinen Feinden — und Buße thut, so wollest du hören im Himmel. — Wenn der Himmel verschlossen ist und es nicht regnet — und sie beten an diesem Orte, — so wollest du sie erhören im Himmel. — Wenn Hunger entsteht 2c. und breitet in diesem Hause die Hände aus, so wollest du hören im Himmel an dem Orte deiner Wohnung. — Wenn ein Fremder kommt — und betet an diesem Orte, so wollest du ihn hören im Himmel, in der Veste deiner Wohnung." In gleicher Weise geht diese Redeweise so fort noch für etliche Fälle, z. B. wenn Israel in den Streit zieht, wenn sie ferner gegen Gott selbst sündigen und beten und Buße thun, so möge Gott im Himmel hören V. 45, „wolle hören im Himmel auf der Veste seines Thrones". Ebenso 2 Paral. 6, 13. Bähr meint, daß hiernach „der Tempel für Israel den Himmel vertrete und daß Jehova in dieser seiner Wohnung hier auf Erden das Flehen ebenso hören möge, wie in seiner Wohnung im Himmel". Salomo wolle mit der wiederholten Gegenüberstellung unbestritten sagen: „Der Himmel ist der eigentliche Ort deiner Wohnung, aber da du verheissen hast, in Israels Mitte zu wohnen, und dieses Haus zur Wohnung für dich gebaut ist, so zeige und bewähre dich hier ebenso, wie in deiner eigentlichen Wohnung im Himmel; was der Himmel ist, das möge für die, welche dich suchen, auch dieses Haus sein." Sodann gedenkt auch Bähr in zwei Zeilen des Briefes an die Hebräer und meint, es könne bei einem so bestimmt hervortretenden parallelen Verhältniß zwischen beiderlei Wohnungen

auch nicht überraschen, wenn in dem Hebräerbrief 4, 14. 6, 19, 20, besonders 9, 24 die Wohnung Jehovas unter Israel geradezu als ein Nachbild des Himmels betrachtet werde. Das sei nichts weniger, als bloße Allegorie oder wie Hengstenberg im Tholuk'schen Anzeiger 1838 Nr. 42 behaupte, nur „eine vereinzelte Andeutung, sondern eine durch das ganze alte Testament sich hinziehende und in Salomons Gebetsrede klar hervortretende Vorstellung." In der That haben wir in dieser Anschauung nicht blos den Psalmisten oder Salomon, sondern auch alle Propheten zu Zeugen z. B. Ezechiel, dessen Visionen den Himmel nur nach dem Bilde der Hütte zeichnen, und auch Isaias, der insbesondere in der Vision bei seiner Einweihung zum Prophetenamte die Engel auf Gottes Thron, sonst Cherubim genannt, als Seraphim d. i. als Feuerengel, als flammende Geister sieht, die da unter dem Rufe Heilig den Himmel erschüttern und das Haus gleich den Priestern mit Feuerrauch erfüllen. Is. 6, 1—4. Mit Recht bemerkt darüber Allioli: „Der Tempel, den der Prophet sah, war nicht der Tempel zu Jerusalem, sondern dessen Urbild, der himmlische Tempel, welcher dem Moses gezeigt wurde und nach welchem dieser das heil. Zelt bildete." Exod. 25, 9, 40. Hebr. 8, 5. So haben wir hier sammt dem biblischen Zeugnisse des A. T. noch die beistimmende Erklärung Bährs und eines kath. Auslegers für Viele.

Wichtiger als diese Erklärungen über das Haus des Herrn im engeren Sinne ist die ganz naturgemäße und unzweifelhafte Anschauung, welche derselbe Bähr über den Vorhof in demselben Werke mittheilt. Weit entfernt, hier wie so viele Ausleger den Faden richtiger Auslegung ganz zu verlieren, zeigt er vielmehr, daß der Vorhof ein integrirender, kein zufälliger, sondern nothwendiger Bestandtheil des Hauses Gottes sei. Er sagt deßhalb S. 61—63: „Das Haus in engerem Sinne ist allerdings (beim Tempel) die Hauptsache, allein es gehört zu ihm doch integrirend der es zunächst umgebende, durch Wände abgegrenzte Vorhof. Beide mit einander bilden erst das Ganze des Heiligthums." Die Hauptpunkte, worauf hier die Beweise beruhen, sind, wie jeder dem gelehrten Symboliker zugestehen muß, kurz diese: Gott hatte einst versprochen, er wolle in Israels Mitte wohnen, (בְּתוֹכָם); diesem Ausdrucke gemäß wurde auch bei den Zügen durch die Wüste die Lagerordnung nach Num. 2

so gemacht, daß diesem Wohnen „in der Mitte" sogar ein sinnlicher Ausdruck gegeben ward, daß nämlich die Hütte auf allen vier Seiten durch eine Familie der Leviten und durch je drei Stämme umstellt war und der Ausdruck סָבִיב = ringsum zu verstehen giebt, die Wohnung des Herrn in Mitte seines Volkes wiese jedem, wo das Centrum aller gottesdienstlichen und politischen Ordnung in Israel zu suchen sei. Hiemit stimmt auch der gewöhnliche Name des Heiligthums überein, wenn es mischcan moedh, Wohnung der Zusammenkunft heißt. Exod. 39, 32. 40, 2, 6. Wir erörterten schon, daß dieser Name nicht die Wohnung der Zusammenkunft der einzelnen Stämme Israels unter sich, sondern vielmehr die Zusammenkunft Gottes mit Israel ausspreche, wie dieß aus Exod. 29, 42, 43 erhellt. Die Natur der Sache bringt es auch mit sich, daß, wenn Gott in der Mitte von Israel wohnt, um ihn herum sein Volk Wohnung nehmen solle und daß, wenn die Wohnung Gottes nach innen nur für die Priester und den Hohepriester zugängig war, außerhalb für das Volk ein bestimmter, heiliger Raum angewiesen war, wo es „vor Gott" stehen und beten, sich heiligen und zur lebendigen Hütte Gottes vollenden könnte. Mit Recht bemerkt daher darüber Bähr: „Der Vorhof war demnach nicht eine zufällige, in der Schicklichkeit oder Zweckmäßigkeit (?) begründete Einrichtung" und setzen wir bei, er diente auch keinen ästhetischen Absichten des Geschmackes, sondern war aus der Idee des Ganzen als eines Zeichens und Unterpfandes des Bundesverhältnisses hervorgegangen und mit ihr zugleich gesetzt. Der Ort Jehova's (Wohnung) konnte gar nicht ohne den Ort des Volkes (Vorhof) gedacht werden: jener wird erst durch diesen und mit diesem zu einem vollständigen Ganzen, zu einer Stätte des Bundes, wo beide Verbündete in unmittelbaren Verkehr mit einander treten." Nicht gleichgültig ist es auch, daß der Vorhof als Ort des Volkes nothwendiger Weise die Stelle des ganzen Landes und insbesondere auch der Hauptstadt Jerusalems vertrat. Jerusalem ist die heilige Stadt, das Land der Väter ist das heilige Land, auf welchem das Volk Gottes umherwohnt, um im Dienste seines Gottes zu beharren. Bähr nennt daher den Vorhof das concentrirte Bundesland und verweiset darauf hin, daß Jerusalem nach Offenb. 21, 20 und Flav. Joseph. v. jüdischen Kriege 5. 4, 2 gleich dem israelitischen

Volkslager angelegt gewesen wäre und sich mit ihren zwölf Thoren als die Zwölf-Stämme-Stadt dargestellt hätte.

Für unsere Aufgabe, die Hütte, den Tempel als Bild des Himmels zu erweiseu und dann die Congruenz der Seligpreisungen mit ihr als Ergebniß richtiger Forschung aufzustellen, ist es nun von besonderem Belange, welche Bedeutung dem Vorhofe durch seine Beziehung zum himmlischen Charakter der Hütte zukomme. Bähr sagt hierüber l. c. S. 63, der Vorhof nehme durch seine unzertrennliche Verbindung mit der Wohnung zu Einem Ganzen auch Theil am Wesen der Wohnung, an ihrer Bestimmung und Bedeutung. Obwohl für das Volk bestimmt, sei er doch ein Ort göttlicher Offenbarung, ein himmlischer Ort, eine Stätte der Heiligkeit, allerdings nicht in gleichem, sondern in vermindertem Grade, in abhängiger sekundärer Weise, denn er sei erst durch die Wohnung hervorgerufen und stehe in einem untergeordneten (? beigeordnetem) Verhältnisse zu ihr. Jene Theilnahme am Wesen und an der Bestimmung der Wohnung sei denn auch der natürliche Grund, daß zuweilen der Vorhof statt des Ganzen genannt werde oder wenigstens der Wohuung ganz parallel erscheine. Die Sehnsucht nach den „Vorhöfen Jehova's" Psl. 84, 3 ist ganz dieselbe, wie die nach dem „Hause Jehova's" Psl. 27, 4. Das Gepflanztsein „im Hause Jehova's" steht dem „Grünen in seinen Vorhöfen" Psl. 92, 14 völlig gleich. Vergl. Ps. 84, 11. Wie die Wohnung „Haus der Heiligkeit" heißt, so auch die Vorhöfe „die Vorhöfe der Heiligkeit" (chazeroth codsche); Isai. 62, 9; vergl. Psl. 100, 4. 96, 8. Js. 1, 12. Es heißt dieß mit einem Worte soviel, der Vorhof hat auch himmlischen Charakter, denn ein himmlisches Volk soll da erzogen werden, es sollen daselbst die Heiligen stehen in Gemeinschaft mit Gott auf Erden, wie einst in den Vorhöfen des wahren, jenseitigen Himmels alle als Gerechte um ihren Gott, als Kinder um ihren Vater versammelt werden und die Güter des ewigen Lebens genießen. In den Vorhöfen sein und beten, heißt daher in der Sprache des a. T. ganz gewöhnlich soviel, als „im Hause Gottes" sein und „die Wonne Gottes kosten". Nicht unerwartet kann es deßgleichen sein, wenn nun die Wohnstätte desselben mit Jerusalem, ja mit dem ganzen Lande verbunden wird, um den himmlischen Charakter desselben

durch dessen Beziehung zu Gottes Wohnung näher zu erweisen. Hierüber kurz die Beweisführung nach Bähr.

Derselbe bemerkt, daß, wenn Gott in Mitte seines Volkes wohnte, so seien hiebei drei Kreise zu unterscheiden; den weitesten Kreis bilde das Land, den engeren Kreis die Hauptstadt Jerusalem, den engsten der Vorhof selber, der die Wohnung Gottes unmittelbar umschloß. Da nun der Vorhof gewissermassen das ganze Bundesland, welches in ihm concentrirt ist, sowie die Hauptstadt vertritt, von der zunächst Vorhof und Heiligthum umschlossen war, „so geht das, was er durch die Wohnung und um ihretwillen ist, auch auf diese beiden weiteren Kreise über, die in ihm zusammengedrängt sind. Was daher zuerst die Centralstadt betrifft, so ist sie, wie der Tempel „das Haus Jehova's", so „die Stadt Gottes" Ps. 101, 8. 46, 5. 87, 3. Is. 60, 14. Matth. 5, 35; wie der Tempel „Haus der Heiligkeit", so wird Jerusalem „die Stadt der Heiligkeit" genannt. Is. 52, 1. Nehem. 11, 1. Dan. 9, 24; was zunächst vom Hause Jehova's gilt, daß nämlich sein Name daselbst sei oder wohne oder dahin gelegt werde, wird ebenso von der Stadt gesagt. III Kön. 11, 36. 14, 21. II. Chron. 33, 4; wie der Tempel als Wohnung Jehova's gewissermassen „der Himmel auf Erden", so ist Jerusalem „die Himmelsstadt", daher die spätere Idee des himmlischen Jerusalems, Offenb. 21, 10; ja es wird diese Stadt dem Heiligthum selbst ganz gleichgestellt und mit ihm identificirt. Ps. 122, 1—9. Isa. 2, 3. 24, 23. 31, 9. Jer. 3. 17. Joel. 3, 5". Man vergleiche hier, wie Jesus die Seinigen die Stadt auf dem Berge nennt. Was sodann das ganze Land des Bundesvolkes angeht, so wird es ohnehin als das gelobte Land, das die Väter nach ihrer 40jährigen Pilgerschaft in der Wüste eroberten, mit dem Himmel, nach dem wir in der Wüste dieses Lebens trachten, sehr gewöhnlich in den ascetischen Büchern verglichen. Wir wollen jedoch auf biblischem Boden stehen bleiben, wo es an Belegen hiezu nicht fehlt. Das hl. Land wird z. B. im Gegenhalt zum Worte „Haus Jehova" gewöhnlich genannt „Land Jehova" Hos. 9, 3. Jer. 2, 7. Num. 35, 34. Dem Namen „Haus der Heiligkeit" entspricht hier der Name „Land der Heiligkeit" Zach. 2, 16. 2 Macch. 1, 7. Wie der Tempelberg har zebhi „Berg des Glanzes" heißt, so wird Palästina erez zebhi, Land des Glanzes genannt Dan. 11, 16, 41. 8, 9.

Nun entspricht das Wort Zebhi = Herrlichkeit, Zierde entweder dem gewöhnlichen Worte cabhodh oder Schechinah, der Herrlichkeit des Herrn und dann erscheint das Land gleich dem Tempelberg als ein Land göttlicher Offenbarung oder da א und י häufig in der Endsilbe alterniren, besonders in den Dialekten, entspricht es dem Worte zabha d. i. Heerschaar und heißt es sohin das Land, wo sich die Heerschaaren Jehova's d. i. der Gotteskämpfer Israel mit seinem Volke niedergelassen hat.

Nr. VIII.

Wir können auch ferner unsere Auffassung, welche wir oben durch die traditionelle Auslegung von der Hütte bestätigt sahen, umgekehrt durch die rabbinische Schilderung des Himmels befestigen. Nicht genug nämlich, daß einige Rabbinen behaupten, unter den sieben *) Dingen, die der Erschaffung der Welt vorangingen, sei auch der himmlische Tempel gewesen, so stellen sie auch den Himmel oder das „obere Paradieß" sammt und sonders gerade wie das „irdische Paradieß" und die Hölle in sieben Pallästen d. i. in sieben Zuständen oder bildlichen Ausdrücken dar, die sie den Worten der hl. Schrift entlehnten und trotz aller sinnlicher Darstellung geradeso auch geistig verstehen, wie die christlichen Theologen bei verwandten prophetischen Schilderungen thun. Maimonides erklärt sogar, man müsse denjenigen wie für einen Ketzer ansehen, der diese Schilderungen buchstäblich nehmen wolle (Bonavent. Maier's Judenth. S. 479). Was nun aber den Himmel betrifft, so sind sämmtliche sieben Palläste d. i. Vorstellungen nicht ohne Absicht gerade dem alten Heiligthum entlehnt. Beim ersten Bild ist diese Beziehung freilich scheinbar etwas dunkel; es heißt dieser Ausdruck zeror hachaim „der Bund der Lebendigen" und ist den Worten Abigails entnommen, als sie dem David wegen der Thorheit ihres Mannes schmeichelte und sagte Sam. 25, 29: „Wenn jemand aufsteht, dich zu verfolgen, und suchet deine Seele (Leben), so wird die Seele meines Herrn gebunden sein in den Bund der Lebendigen (בִּצְרוֹר) bei dem Herrn, deinem Gotte". Außer dem Wortspiel „gebunden in den Bund (צְרוּרָה בִּצְרוֹר) hat

*) Diese sind das Gesetz, die Hölle, das Paradieß, der Thron der Herrlichkeit, die Buße und der Name des Messias.

diese Redeweise hier ihre Schärfe in dem Umstand, daß das Zeitwort zerurah auch heißen kann: verfolgt, eingeengt; die gute Bedeutung des Wortsinnes tritt also im Gegensatze zu der feindlichen Begegnung hervor. Mit Recht vergleichen hier die Ausleger Exod. 32, 32, wo Moses von einem Buche redet, worin die Lebendigen und die Heiligen eingeschrieben und die Sünder ausgelöscht werden. Allein dieser Vergleich dient blos zum Verständniß des Wortes chajjim, vivi; was aber den Ausdruck zeror = das Bündelein, das Päckchen betrifft, so bezeichnet er eine zusammengeschlossene Schaar der Volksmenge, den (kleinen) Haufen der Auserwählten; und in dieser Beziehung weiset der ganze Begriff für Israel nothwendig auf die Redeform hin „zu den Vätern versammelt werden" d. i. zu jenen versammelt werden, die gleich den Chajoth oder Cherubim in der Hütte als die Chajim vor der Hütte sich versammeln und daselbst innerhalb der Schranken des Vorhofs und seiner im heiligen Glanze der weißen Farbe ausgespannten Vorhänge verbunden sind mit den Banden des Gesetzes und ihres Bundes. Es ist der Ausdruck sicherlich identisch im Sinne der 1. Verheißung der Seligpreisungen: denn ihnen ist das Himmelreich. Wenn sich nun dieser bildliche Ausdruck jedenfalls anwenden läßt auf die Bedeutung des hl. Zeltes, in dessen Vorhof die sogenannte azarah = die Versammlung, die Verbindung (עזרה) stattfand, so folgt dieß mit größter Bestimmtheit aus der Analogie mit den übrigen bildlichen Bezeichnungen für den Himmel. Diese heißen: 2. Hütte des Herrn, ohel adhonai, 3. Berg des Heiligthums, har hakkodhesch, 4. Berg Gottes har adhonai 5. Stätte des Heiligthums (makom hakkodhesch) 6. die Vorhöfe Gottes (chazeroth adhonai) und 7. Haus Gottes (beth adhonai). Diese Namen, aus verschiedenen Schriftstellern als Bezeichnungen für das Heiligthum zusammengestellt Psl. 15, 1. 65, 5. 43, 3. 24, 3. 116, 19 lassen keinen Zweifel übrig, daß die Hütte als Bild des himmlischen Tempels, als Abbild des ewigen Lebens von den Juden aufgefaßt worden sei, weil dieß die hl. Schrift selbst erfordert.

Damit hängt auch die andere rabbinische Meinung zusammen, daß der Himmel auch nur 2 Theile haben sollte. In Chagigah fol. 12, 2 liest man z. B., Rabbi Jehuda sagte: „Es giebt zwei Himmel, denn das zeigt die Stelle Deut. 10, 14, wo

man liest: Siehe! dem Herrn ist der Himmel und der Himmel der Himmel; wogegen Risch Lakisch sieben Himmel annehme. In Debharim Rabba Set. II. fol. heißt es: „Rab sprach: Zwei rakiim (רקיעים) giebt es: den Himmel und den Himmel der Himmel, aber Rabbi Elieser sagt, es gebe sieben.“ Man sieht aus diesen Zeugnissen, es habe sich die Vorstellung von zwei Himmeln aus der in der hl. Schrift sehr gewöhnlichen Bezeichnung von einem „Himmel und dem Himmel der Himmel“ gebildet. Und in der That läßt sich nicht beanstanden, daß hiemit eine Analogie zu den Theilen der Hütte angezeigt sein müsse. Bähr kann doch gewiß nicht beschuldigt werden, daß er etwa von einer Vorliebe für unser Thema eingenommen war, da er es noch gar nicht kannte, und dennoch liest man bei ihm (Salomon. Tempel. S. 136): „Bei den Hebräern wird eben der Himmel nicht als schlechthin einfach, sondern als in sich unterschieden oder abgetheilt gedacht, und zwar stehen diese Unterschiede oder Abtheilungen gleichfalls in einem graditativen Verhältniß zu einander (wie das Heilige und Allerheiligste oder kodhesch und codhesch kodhaschim). Schon der Name, den der Hebräer für Himmel hat, שָׁמַיִם ist ein Plurale (der Form nach eigentlich ein Dual, wiewohl ihn die Grammatiker und wahrscheinlich mit Unrecht zu einer Pluralform stempeln wollen). Es wird dieß Wort durchaus mit dem Plural construirt und weist also auf eine Mehrheit oder Vielfachheit seines Begriffes hin. Besonders aber gehört hieher der häufig vorkommende Ausdruck schemei schamajim d. i. Himmel der Himmel, was mit Recht für gleichbedeutend mit: höchster oder innerster Himmel genommen wird. Deut. 10, 14. Psl. 68, 33. 114, 25. 148, 4. Neh. 9, 6. Sirach 16, 18. II Macc. 2, 15 und im Gebete Salomons III Kön. 8, 27. 2 Chron. 2, 5. Noch wichtiger erscheint hiebei der Umstand, daß der Himmel als Wohnung Gottes gleichfalls wie die Wohnung auf Erden in der Mitte Israels kodhesch heißt, so daß der Ausdruck schemei haschschamaim der Benennung kodhesch kodhaschim parallel zu stehen scheint und also das Allerheiligste dem höchsten oder innersten Himmel entspricht“, wie kodhesch das Heilige dem einfachen schamaim. Deßhalb weist dann auch Bähr noch kurz auf Offenb. 4, 1 hin, „wo der Seher **innerhalb** des Himmels eine geöffnete Thüre sieht, die zum Orte führt, wo der Thron

Gottes sich befand, da er doch schon vorher Offenb. 1, 10 einen gleichfalls himmlischen Ort beschreibt, wo die hl. Leuchter standen." Auch verweist er darauf, daß der hl. Paulus, wenn er den Himmel als Gegenbild des irdischen Heiligthums beschreibt, stets den Plural *οὐρανοί* gebrauche und z. B. 4, 14 sagt, Jesus habe die Himmel durchschritten; vergl. Eph. 4, 10. actus 2, 34, sowie daß Paulus von einem dritten Himmel rede. Nothwendiger Weise läßt sich also unsere Schlußfolgerung mit dieser biblischen und rabbinischen Darstellung des Himmels so vereinigen, daß man in der Bezeichnung von 2 Himmeln die Hütte nach ihrer Vorder- und Hinterkammer, in der Bezeichnung von drei Himmeln im wahren Himmel den Vorhof und dann die beiden Theile der Hütte, und in der Bezeichnung von sieben Himmeln die Dreizahl der Geräthe im Heiligen und im Allerheiligsten, also die Zahl Sechs mit dem Altargeräthe im Vorhofe zusammenstellte oder wegen der anerkannten Symbolik der Siebenzahl ohne bewußte Rücksicht darauf unumschränkt oder vielmehr nach einer traditionellen Anschauung eine Siebenzahl der Himmel annahm.

Nr. IX.

Was die Anschauung der heil. Kirchenväter hierin betrifft, so nehmen sie cfr. Lap. zu 2 Cor. 12. ebenfalls theils zwei, theils drei Himmel an, zu welch letzterer Behauptung sie natürlich das Wort des hl. Apostels 2 Cor. 12, 2 nothwendig veranlassen mußte. Diese Stelle läßt sich nämlich weniger leicht mit der Annahme von nur Einem und einfachem himmlischen Wohnorte vereinigen, als die andere im Briefe an die Epheser, wo der hl. Paulus 4, 10 ausspricht, Christus sei „über alle Himmel" emporgestiegen. Lapide bemerkt zu jener: „Basilius habe daraus zum hexaem. hom. 1 geschlossen, es gebe nicht (blos) Einen Himmel, sowie Chrysostomus, nicht zwei, wie Theophylaktus denke, sondern mindestens drei Himmel. Andere behaupten dagegen, es gebe nur drei Himmel, wogegen die alten Astronomen aber acht und die neueren mindestens elf aufstellten". Unverkennbar haben hierin der hl. Augustinus und Thomas von Aquin am gründlichsten über diese Stelle nachgedacht, weßhalb man bei diesem II. 2. quaest. 175. art. 3. 4. liest: „Unter dem dritten Himmel könne eine gewisse überirdische Anschauung

(visio) verstanden werden, welche in dreifacher Weise der Himmel heißen könne, einmal mit Rücksicht auf die Erkenntnißkräfte. Der erste Himmel sei dann eine überirdisch körperliche, durch die Sinne vermittelte Anschauung, wie Daniel die Hand an der Wand schreiben sah. Die zweite Himmel sei dann eine imaginäre, (sinnbildlich) vorgestellte Anschauung, wie sie Johannes und Isaias und die Propheten gehabt hätten. Der dritte Himmel sei dann die intellektuelle Anschauung, wie der heil. Augustin 12 zur Gen. auslege." Ebenso könne man aber auch zweitens von einem dritten Himmel sprechen rücksichtlich des Erkennbaren, so daß dann der erste Himmel die Kenntniß der himmlischen Körper, der zweite die Erkenntniß der himmlischen Geister, der dritte die Erkenntniß Gottes heiße. Drittens, schreibt der heil. Thomas, könne von einem dritten Himmel insoferne die Rede sein, als die Anschauung Gottes sich abstufe, so daß der erste auf die Engel der ersten Hierarchie, der zweite auf die Engel der mittleren, der dritte auf die Engel der höchsten Ordnung Bezug habe, und bis hieher sei Paulus in seiner Anschauung vorgedrungen." Lapide meint indessen, die Zahl Drei bezeichne im Hebräischen manchmal nur die Vollendung einer Sache, den Abschluß eines Ganzen, wie in der Redensart ter quaterque beati, und wie es bei Amos 1, 3 und 2 Cor. 12, 8 gebraucht werde. Zudem werde die Luft oft auch Himmel genannt, die Gestirne bildeten dann den zweiten Himmel und den dritten das Empyreum. Lapide, Allioli und andere legen nun auch so die Stellen bei 2 Cor. 12 und Eph. 4 aus und folgen dem Theophylakt, dem Damascenus und Anderen. Allein es ist keine Frage, daß sich der hl. Apostel beim dritten Himmel den Ort der höchsten Heiligkeit und Seligkeit dachte, und es ist schwer zu begreifen, daß er dann den natürlichen Himmel, den Luft- Aether- und Sternenhimmel als erste oder zweite Abtheilung des Himmels dem dritten als dem übernatürlichen entgegengestellt habe. Bei einer solchen Voraussetzung müßte man annehmen, daß jener Ort, wo die Seligen im Hause Gottes wohnen und sich seiner Wonne freuen, wenn nicht in der Luft, doch auf den Sternkörpern schon beginne. Allein dieß läßt sich nicht vereinigen mit der sonstigen Anschauung über den Raum, wo die Gerechten bei Gottt wohnen. Wäre dieß aber der Fall, dann müßte der dritte Himmel ebenfalls in einem der höchsten

und leuchtendsten Sterne etwa zubereitet sein. Man kann doch wohl der Einheit wegen nur Natürliches mit dem Natürlichen und Uebernatürliches mit dem Uebernatürlichen auf gleiche Linie stellen. Ist der dritte Himmel des heil. Paulus außerhalb der sichtbaren, körperlichen Welt, so muß es auch der erste und zweite sein, der hl. Thomas von Aquin hat daher richtiger in obigen Erklärungen, zumal in der dritten, die übernatürliche Welt auch beim ersten und zweiten Himmel vorausgesetzt. Da er es jedoch für einfacher hält, beim ersten und zweiten Himmel an den Luft- und Sternenhimmel, oder auch nach der Sprache anderer an den Stern- und Krystall-Himmel, beim dritten aber an das Empyreum zu denken, so enthielte dann das Zeugniß des heil. Apostels zwar keinen Beleg, aber auch keinen Widerspruch rücksichtlich unsrer Anschauung des Himmels nach dem Vorbilde des alten Heiligthums. Der Apostel hätte dann einfach an den wahren Himmel ohne dessen Zergliederung nach seinen Theilen gedacht.

Nr. X.

Die himmlische Bedeutung des ganzen Heiligthums folgt indessen nicht blos aus der biblischen und traditionellen Lehre, sondern auch aus ihrer baulichen Beschaffenheit. Auch hier zeigt sich, daß man eine Wohnung Gottes gar nicht anders denn als ein Bild des Himmels ansehen dürfe oder daß wenigstens Gott als Hausinhaber diese Beziehung zum ewigen Leben als erste Bedingung andeutet. In dieser Hinsicht nun haben wir von den Geräthen selbst einstweilen abzusehen, allein die Beschaffenheit der hl. Farben an den Decken und Teppichen sammt der Beschaffenheit des Holzes an der Wohnung sowie insbesondere die Cherubimfiguren an den Decken und Vorhängen erheischen ganz unbestritten die Auslegung für den Himmel, und es ist unbegreiflich, wie man, von anderen Auslegungen abgesehen, darum bei dem Heiligen den Bezug zur himmlischen Wohnung verkennen konnte, da es doch ebenfalls mit Cherubimfiguren innerlich bedeckt war, wie wir dieß ganz deutlich vom Tempel Salomons in der hl. Schrift lesen, und da es ebenfalls nach Außenhin dieselbe himmelblaue Decke trug, wie das Allerheiligste.

Was nun zuerst die Cherubim betrifft, so setzen wir voraus,

daß man diese Gebilde, mögen sie im Allerheiligsten oder im Heiligen angetroffen werden, in Uebereinstimmung mit Gottes Wort als Engelsymbole, sohin als Bewohner der jenseitigen, himmlischen Welt ansehen müsse. Wenn wir dieselben nun seitwärts an dem Throne Gottes im Allerheiligsten antreffen, wo sie in einer demüthigen Haltung unverkennbar auf den himmlischen Gottesdienst verweisen, so wird natürlich jedermann dieß mit dem Orte selber im Einklang finden, er wird sagen, es ist darin schon deutlich anerkannt, was noch kein vernünftiger Theologe bezweifelt hat, daß nämlich das Allerheiligste das Bild des Himmels darstellte. Es wird ja schwerlich jemand zu finden sein, der im strengen Ernste mit Friedrich's Deutung übereinstimmte und in dieser Darstellung nur ein Abbild des sogenannten „Sattelbeines“ am menschlichen Schedel erblickte, und dann durch einige Zufälligkeiten getäuscht, im kühnen Vergleiche die Wirbellagen des Hirnes mit der Rauchsäule auf Gottes Thron, das Gesetz in der Lade mit dem Gewissen, das Heilige sodann mit dem Brustkasten und den Unterleib nach der geschlechtlichen Theilung zwischen Mann und Weib mit dem Feuer des Altares und dem priesterlichen Wasch-Becken, Haut und Sehnen aber mit den Vorhängen und Decken des Vorhofs und Heiligthums in nöthigende Parallele setzen möchte! Wenn wir nun nicht bestreiten können, daß den Cherubimgebilden eine offenbar himmlische Bedeutung zukomme, so dürfen wir natürlich dieß auch dann nicht läugnen, wenn wir ihr Bild im Heiligen antreffen; ihre bildliche Erscheinung giebt jedem Orte einen himmlischen Charakter. Nun findet man dieselben aber überall im Heiligthum und selbst an den Becken des Vorhofs im salomonischen Tempel und liest darüber Folgendes; Exod. 21, 1 wird dem Moses befohlen: „Mache zehn Teppiche — mit Stickwerkfiguren von Cherubim.“ Hebr. כְּרֻבִים מַעֲשֵׂה חֹשֵׁב d. i. Cherubim, die Arbeit des Stickers. Weiter heißt es: „Fünf sollen zusammengefügt werden und die anderen fünf deßgleichen“ V. 2, „so daß also zwei große Decken entstanden“. Durch Schleifen und Ringe mußten diese Teppiche jedoch so wieder zusammenhängen, daß, wenn sie auf die Bohlenwände gespannt und aufgehangen wurden, sie, wie Moses sagt, V. 6: „Ein Zelt ausmachten.“ Nun waren diese zehn Teppiche (יְרִיעֹת) die

innere Decke des heil. Zeltes nach Oben und an den Seiten; waren sie aber mit Cherubimsfiguren geschmückt, wie der Text ausdrücklich sagt, dann folgt von selbst der Schluß, daß das alte Zelt innen ganz mit Cherubim- oder Engelgestalten geschmückt war. Dafür bürgt noch mehr die Analogie des salom. Tempels, von dem es 3 Kön. 6, 29 heißt: „An allen Wänden des Tempels ringsum machte er Drehwerk und allerlei erhabene Arbeit, nämlich Cherubim und Palmen und allerlei Blumenwerk." Cherubim standen ferner im Stickwerk des inneren Vorhangs, denn es heißt Exod, 26, 31: „Mache einen Vorhang (vor das Allerheiligste) mit eingestickten Cherubim." Selbst im Vorhof des Tempels finden wir diese Figuren sowohl am sogenannten „großen Meere" als an den Waschbecken, von denen je fünf auf beiden Seiten des Tempels und des Brandopferaltares standen, denn es heißt 3 Kön. 7, 29: „Zwischen den Rändern und Leisten (an den 10 Untersätzen des Meeres) waren Löwen und Ochsen und Cherubim und deßgleichen auf den Leisten". Salomon's Werkmeister, der geschickte Hiram ließ „auf die ehernen Handhaben der Gestelle Löwen, Cherubim und Palmen anbringen" V. 36. Mit diesen Vorbildern stimmt dann natürlich auch das des ezechiel'schen Tempels überein, da dieser sagt: „Da waren auch Cherubim und Palmenwerk, eine Palme zwischen je einem Cherub angebracht und das ging „rings um das ganze Haus her". Ezech. 41, 19. Ebenso liest man von den Thüren: „Wie an den Wänden, so waren auch an den Thüren des Tempels Cherubim und Palmen als Schnitzwerk." V. 25. Wenn aber die Cherubim im Heiligen stehend abgebildet werden, so stört dieß nicht die Beziehung zum Gebete, weil Israel nicht blos auf den Boden sich wirft vor Gott, sondern vor seinem Gott auch steht, dienstbereit wie ein Diener; cf. psl. 133.

Mit Recht kann man aus diesen Daten den Schluß ziehen, gerade weil diese bildlichen Erscheinungen von Engelsymbolen sowohl im Heiligen als im Allerheiligsten, sowohl auf den Seiten des Thrones als an den Waschbeckenkesseln, sowohl an den Wänden, als oben auf der Decke des Zeltes oder des Tempels sichtbar waren, müsse das alte Heiligthum in allen seinen Theilen nicht blos wegen Gott, sondern auch wegen der Symbole von Gottes Dienern als durchaus himmlisch angesehen

werden *). Wäre das Allerheiligste allein als Bild des Himmels anzusehen gewesen, dann hätten die Engelfiguren zunächst dort und nicht an den Decken und Wänden des Heiligen, sowie selbst an den Geräthen des Vorhofs erscheinen dürfen. Man ist gewöhnlich der Meinung, die Cherubim als Wächter vor dem Allerheiligsten anzusehen und vergleicht ihre Erscheinung auf dem inneren Vorhange mit dem Cherubim und dessen Flammenschwert vor dem Eingang des Paradieses. Man schließt dann weiter, daß sie den Eingang zum Himmel, der ohnehin so oft das Paradieß genannt wird (II Cor. 12), im alten Heiligthum bewacht hätten. Allein schon Bähr schreibt Symb. I. S. 351, daß diese Ansicht nicht zu Recht bestehen könne. Schon das sei nicht mit dem hebr. Texte zu vereinigen, daß man gen. 3, 24 übersetze: „Gott stellte sie (die Cherubim) vor den (Eingang des) Garten", denn es heiße nach dem Urtexte: „Gott ließ die Cherubim den Garten bewohnen im Osten". Man müsse mikkedhem mit „im Osten" übersetzen, weil man sonst im vorhergehenden zweiten Kapitel V. 8 auch übersetzen müßte: „Gott pflanzte den Garten in Eden vorn an den Eingang, was ein Unsinn wäre". Wollte man das Wort לְשָׁמְרָהּ festhalten und darum die Cherubim zu bloßen Thürhütern des Paradieses machen, so vergesse man, daß die Menschen vor der Sünde mit derselben Aufgabe, (לְשָׁמְרָהּ) rücksichtlich des Gartens betraut worden waren, als nachher die Cherubim, es müsse sohin der Ausdruck etwas Anderes sein, als Hüten und Bewachen, „das Hüter und Wächter sein falle als ganz unstatthaft weg". Bähr hat nun hiebei Unrecht und Recht zugleich. Aus Eifer gegen den gemeinen Rationalismus, welcher in den Cherubim nur ein

---

*) Zugleich will ich nicht unerwähnt lassen, daß, wenn das Heiligthum in den Cherubim als Engelwohnung erschien, es durch dazwischenstehende Palmen auch als Haus der Heiligen erschien. Denn nicht blos heißt es, daß die Gerechten wie die Palmen blühen im Hause Gottes, sondern das ganze Land und Volk von Judäa ward einst auf den Münzen unter dem Symbole von Palmen dargestellt. Dieß thaten nicht blos die Juden zu Zeiten der Machabäer; auch Titus ließ Denkmünzen mit einem Palmbaum und der Umschrift: Judaea capta prägen und schon die Phönizier hatten die Palme auf ihrem Gelde. Ohnehin ist bekannt, wie nach dem Zeugniß der Alten Palästina als „eigentliches Vaterland" der Palmen gilt. Siehe Celsius Bot. S. 481 und die Citate aus den Klassikern. Bähr's Salom. Tpl. S. 133.

israelitische Färbung der Mythe von den Greifen aus den orientalischen Mythologien sehen will und hiezu sowohl den Anklang des Wortes als deren Bestimmung vergleicht, Wächter von verborgenen Schätzen und dergl. zu sein, geht er offenbar zu weit und läugnet das heil. Amt der Cherubim, Hüter und Wächter des Paradieses und des nach ihm benannten Himmels zu sein. Die Stelle gen. 3 spricht diesen Engeln offenbar das Aufsichts- und Wächteramt über den Weg zum Baum des Lebens zu. Dieß muß man zugestehen, auch wenn man so übersetzen will, wie Bähr es verlangt. Ja Bähr selber erkennt dieß einige Blätter vorher an, was er später im Eifer nicht mehr zugestehen will, er schreibt nämlich Symb. I. S. 346: „Da der Mensch durch Ungehorsam dem Tode anheimfiel, war auch die Lebensstätte nicht mehr der seinem Zustande entsprechende Wohnort, noch weniger konnte er sie „bewahren"; er wurde aus dem Garten Gottes vertrieben und dieser zum Wohnort den Cherubim gegeben, die ihn bewahren sollten — den Weg zum Baum des Lebens bewahren, ist ihre Bestimmung". Das Wächteramt dieser Engel kann man um so weniger bestreiten, als es im Urtexte heißt: „Gott ließ gegen Morgen im Garten Eden die Cherubim und die (mit der) Flamme des zuckenden Schwertes wohnen, um zu bewahren den Weg des Lebensbaumes". Das Bewahren bezieht sich ja doch ausdrücklich hier auf den Weg, und das Flammenschwert — soll und kann es dann etwas anderes sein, als das Symbol der Wächtergewalt über das Paradies? Man kann und muß dieses also zugestehen, braucht sich aber deßwegen nicht vor der Vermengung dieser Erzählung mit der Mythe von den Greifen zu fürchten. Dagegen hat man aber alles Recht, auch mit Bähr anzunehmen, die Cherubim als von Gott bestimmte Bewohner des Paradieses und Zelt-Himmels anzusehen. Es ist hiebei alles Gewicht theils darauf zu legen, daß die Cherubim, statt nur am Eingang zu stehen, sich vielmehr überall an den Wänden und selbst oben an der Decke des ganzen Heiligthums befinden, theils darauf, daß sie, was Bähr gänzlich übersieht, wohl nicht mit Flammenschwertern dargestellt wurden. Die betende Stellung der Cherubim an den Seiten des Thrones läßt schließen, daß die Cherubim an den Vorhängen und Wänden gleichfalls entwaffnet oder in einer ehrerbietigen Haltung erschienen. Man muß sie stets als Wächter und Be-

wohner des Heiligthums ansehen, wie denn auch die Diener eines Herrn bei diesem wohnen und zugleich zum Schutze seines Hauses dienen *). Eben dieser Anschauung gemäß finden wir auch sonst in der heil. Schrift die Schutzengel als Wächter der unschuldigen Kinder d. i. als Beschützer vom Tempel des heil. Geistes im Menschen, als ihre Rächer gegen Verführung und Aergernisse, sowie als Bestrafer der Frevler am alten Tempel, wie es Heliodor's Geschichte zeigt. Es bleibt daher vollkommen wahr, daß wir die Hütte des Herrn schon dieser Gestalten wegen als Abbild des himmlischen Paradieses, als eine himmlische Wohnung anzusehen haben und daß wir nicht blos im Allerheiligsten, sondern in allen Geräthen, welche den Charakter der höchsten Heiligkeit an sich trugen, also auch im Vorhofaltare und dem Becken die himmlische Beziehung annehmen müssen. Dafür spricht noch besonders der Umstand, daß, wenn die Engel überhaupt an die höhere Welt erinnern, dieß bei den Cherubim um so mehr der Fall ist, weil sie als Thronengel d. i. als solche angesehen werden müssen, die stets um Gott selbst sind und nicht gleich den malachim oder angeli von Gott zu den Menschen abgesandt werden. Die Cherubim dienen zunächst nur Gott selbst, wohnen im Himmel und symbolisch in himmlischen Orten, so daß sich die Hütte ebendarum als göttliche und himmlische Wohnung und also auch schon im Heiligen und im Vorhofe erweist, wo ihre Symbole sich vorfinden.

Nr. XI.

Für die überirdische Beziehung des mos. Zeltes sprechen wohl auch die Farben, und insbesondere am Zelte nach Außen hin die Alles bedeckende himmelblaue Farbe. Gerade der Gebrauch der Letzteren giebt uns den Beweis, daß die anderen im Culte geheiligten Farben das Bild himmlischer und sittlich-religiöser Beziehungen seien, die das jenseitige, himmlische Leben bei Gott bedingen und ausmachen. Ehe wir dieses nachweisen, müssen wir jedoch erst einige Vorbemerkungen geben. Es ist

*) Verkehrt wäre es aber auch, wollte man sie als bloße Symbole der Allmacht, der Weisheit und des Verstandes sowie des Schrecklichen in Gott ansehen. Denn dann hätten sie nicht als Beter zur Seite des Thrones sich beugen können; auch hätten sie dann andere Gestalt tragen sollen. Doch im 4. Theil zur siebenten Seligkeit ist näher davon die Rede.

nämlich eine von allen Theologen, den christlichen wie den rabbinischen, anerkannte Thatsache, daß der mosaische Kult vier heilige Farben hat. Die erste heißt himmelblau, תְּכֵלֶת, griechisch *ὑάκινθος, ὑακίνθινος,* (Num. 4, 7 einmal *ὁλοπόρφυρον,* weil der Name Purpur häufig allen Farben zukommt, wenn ihre Pracht bezeichnet werden soll). Obgleich Abenesra und Luther bei dieser Farbe an Gelb und Jarchi an Grün denkt, so besteht doch darüber, weil diese Autoren zumal für ihre Ansicht keine Begründung aufstellen, wie Bähr mittheilt I. S. 304, kein vernünftiger Zweifel, daß wir darunter die himmelblaue Farbe zu denken haben. Die Gemara sagt (Menach. 4), Rabbi Meir spricht: „Worin unterscheidet sich die Farbe Techeleth von den übrigen Farben? und antwortet, daß Techeleth dem Meere und das Meer dem Firmament und das Firmament dem Thron der Herrlichkeit Gottes ähnlich ist, da es heißt Exod. 24, 10: „Unter seinen (Gottes) Füßen waren gleichsam Sapphirsteine, wie der Anblick des heiteren Himmels ist." Maimonides schreibt (halacha zizith. 11): „techeleth sei ähnlich dem Firmament" (הִיא דְמוּת הָרָקִיעַ תְּכֵלֶת) und de vas. Sanct. 8, 13 schreibt er, techeleth sei „wie der Himmel selbst" (כְּעֶצֶם שָׁמַיִם). Aberbanel beschreibt zu Exod. 25, 4 techeleth als eine Farbe, die dem Meere ähnlich sieht", von dem aber bekannt ist, daß es die Farbe des Himmels abspiegelt und ihm sohin auch gleichet. Kimchi, Bechai und Andere umschreiben es daher mit Azur und Ultramarin. Philo nennt es de vit. Mos. 3 *σύμβολον* und *ἐκμαγεῖον ἀέρος,* Josephus schreibt *ὁ δὲ ὑάκινθος (ἀποσημαίνει) τόν πόλον* (Himmelszelt)", und deutet es auch auf die Luft. Die arabische Uebersetzung giebt techeleth mit „himmelfarbig" schlechtweg. Hieronymus und alle Kirchenväter denken ebenso. Jener schreibt ad Demetriad. cap. 7: „um zu schweigen de hyacinthinorum pelago und über die blauen Tachasfelle: tachasch est aerii et *κυανέου* coloris est, ut rapiantur in occursum domini in aerem et ad coelestia regna festinent. Epiphanius nennt den Hyacinthstein *θαλασσίτης.* Ambrosius sagt: hyacinthus coeli sereni habens colorem; ebenso Origines hom. 13 zu Exod. u. Theodoret quaes. 60 in Ex. Ebenso schreiben die römischen Klassiker z. B. Cicero acad. 2: Quid mare? nonne caeruleum? Ovid schildet die Meergötter als

caerulei, Metamorph. 2, 8. Bei einer solchen Uebereinstimmung des ganzen Alterthums in einer tagtäglichen Sache sieht es geradezu wie ein Curiosum aus, wenn neuere protest. Gelehrten z. B. Gesenius, de Wette und Hartmann (die Hebräerin am Putztische I. S. 374) im Ernste behaupten wollen, die Hyacinthfarbe sei ins Rothe spielend, purpurblau oder violett gewesen. Genannter Hartmann hat es dadurch beweisen wollen, daß der Hyacinth oft Purpur genannt werde, wie z. B. Hesychius im Worte ὑακίνθινον eine Farbe umschreibe, welche ins Schwärzliche, ins Purpurfarbige spiele (ὑπομελανίζον, πορφυρίζον). Auch Dioskorides beschreibt die Hyacinthblume als πλήρη πορφυροιδοῦς d. i. voll des Purpurähnlichen. Allein es ist eine falsche Vorstellung, wenn man sich unter dem Purpur der Alten eine dunkelrothe Farbe denken wolle. Schon Ugolini schreibt im Thesaur. antiq. sacr. XIII. p. 299: Alles Glänzende, Ausgesuchte, Schöne und Leuchtende wird purpurn genannt. Homer nennt die Schwäne purpurei (od. 4, 1). Virgil spricht von Gedichten, die mehr glänzen, als purpurea nix. Heeren sagt (Ideen 1. 2. S. 97), es sei eine ganz falsche Vorstellung, wenn man sich unter Purpur eine einzelne Farbe denken wolle, vielmehr bezeichnete man damit eine ganze Gattung von Farbenstoffen, nämlich die animalischen, insbesondere die, welche aus Muscheln gewonnen wurden und sich durch Glanz und Kostbarkeit auszeichneten. Daher rührt es, daß sogar glänzend weiße Dinge, als Schnee, Salz, Schwäne sowie auch glänzend Schwarzes purpurn genannt wurden. Columella macht die Zweige purpurn von Gold, Catull spricht von purpurnen Aesten; siehe l. c. bei Ugolini. Sohin können wir trotz den Anfechtungen der Neueren die Farbe Techeleth als identisch mit himmelblau ansehen. Nur in Einem Punkte muß man hiebei der besseren Forschung der Neuen Gehör schenken. Die Farbe unsres Himmels stellt sich nämlich zu dem im Orient etwas dunkler heraus, worüber Bähr nach Braun's Werk de vestit. Sacer. Hebr. 1. p. 194 schreibt: „Daraus, daß die Alten die Meeres- und Himmelsfarbe einander gleich stellen, dem Meere himmelblaue und dem Himmel meerblaue Farben geben, ist zugleich zu ersehen, was für ein Blau der Hyacinth sei, nämlich nicht unser Himmelblau, das hell ist, sondern ein dunkles Blau, das eher ins Schwärzliche, als ins Helle fällt. Dieß ist nämlich nicht nur die Farbe des Meeres,

sondern auch des Himmels in den wärmeren Ländern, besonders in Asien. Je heiterer dort der Himmel, desto dunkler ist er, so daß er geradezu schwarzblau erscheint, und Braun sowie Rosenmüller mit Recht sagen: „ut quasi in nigricantem abyssum introspiciamus.“ Ritter's Erdkunde II. S. 700 bezeugt gleichfalls, der Himmel habe sich ihm auf einer Höhe (im Himalajagebirge) ganz tief schwarzblau und die Sonne darin, wie ein Feuerball ohne allen Dunst gezeigt. Philo schreibt deßgleichen de vita Mos. III. p. 667: „Hyacinth gleicht der Luft; denn es ist diese nach ihrer Natur dunkel (φύσει γὰρ μέλας οὗτος). Kürzer können wir uns über die anderen sogenannten hl. Farben behelfen; wie z. B. argaman (אַרְגָּמָן), jenes dunkle, glänzende Roth, welches von der Purpurschnecke gewonnen ward, bei den 70 πορφύρα heißt, nach Plinius hist nat. 9, 38 als color sanguinis concreti, nigriscus aspectu idemque suspectu refulgens anzusehen ist und in Tyrischer Zubereitung seine höchste Schönheit (Tyrius murex) und Röthe erhielt. Schon dieser Umstand beweist, daß man techeleth oder ὑάκινθος nicht als purpurroth ansehen kann, weil man dann dieselbe Farbe zweimal hätte. Eine andere heil. Farbe ist sodann das Carmoisin, welches sammt dem Wurm, oder der Schildlaus, aus deren Körper und Eiern diese Farbe bereitet wird, bei den 70 stets κόκκος heißt. Diese Farbe besteht in einem glänzenden Hell- oder Blutroth. Philo bezieht diese Farbe auf das Element des Feuers, gleichwie auch die 70 das Wort adham, roth, welches bisweilen für diese Farbe gebraucht wird, mit πυῤῥός übersetzen z. B. 2 Kön. 3, 22 πυῤῥὰ ὡς αἷμα. Gewöhnlich steht im Hebr. der Ausdruck tolaath schani d. i. Glanz- oder Rothwurm von tolath Wurm und dem arabischen sana glänzen, siehe Ges. Art. שָׁנִי. Eine vierte heil. Farbe wird das Weiß שֵׁשׁ genannt, welches sonst auch Byssus heißt, und theils in Folge dieser Uebereinstimmung die Farbe des Leinwandes bezeichnen muß, theils auch durch die Verwandtschaft des Wortes schusch, weiß sein, schaisch, weißer Marmor, schuschan, weiße Lilie, buz Byssus und bez Ei, sowie durch das Zeugniß der Dialekte nothwendiger Weise jeden Versuch abweist, daraus die feuergelbe Farbe zu machen, wie Voß in der Anmerkung zu Virgil's Georgika behauptet und den reichen Mann bei

Luc. 16, 19 schon bei Lebzeiten in feuergelber Byssuspracht erblicken wollte.

Es fragt sich nun, haben diese Farben eine symbolische Bedeutung und welches ist diese? Philo, Josephus und die Kirchenväter Hieronymus und Theodoret beziehen sie auf die vier Elemente. Darnach bezöge sich Hyacinth auf den Aether wegen der gleichen Farbe, Purpur auf das Wasser, weil es aus einem Wasserthiere genommen wurde, Byssus auf die Erde, weil er deren Produkt sei und Kokkus auf das Feuer, weil dieses ebenfalls kokkusfarbig sei; siehe Philo de vit. Mos. 3. S. 667 und Lapide in Exod. 25. S. 506. Bähr wendet dagegen ein, daß hiebei schon ein unzulässiger Standpunkt eingenommen werde, weil man die Hütte statt im ethischen Sinne nach Naturgegenständen deute, man müsse auch nicht auf den Stoff, sondern auf die Farbe selbst sehen. Auch werde das Hyacinth ebensogut aus einem Muschelthier des Wassers gewonnen, wie die Purpurfarbe, so müßte man also folgerichtig auch beim Hyacinth an das Wasserelement denken. In der That kann man darnach leicht das Unhaltbare dieser Deutungen erkennen, und Origines sowie Beda suchten auch ganz andere tropologische Beziehungen in denselben Farben; siehe Lapide l. c. Läugnen läßt sich aber nicht, daß denselben eine symbolische Beziehung zukomme; dafür bürgt der Umstand, daß sie mehr als dreißigmal in gleicher Anzahl und gleicher Reihenfolge genannt werden, daß alle Ausleger schon diese Erscheinung beobachteten, daß auch die Priesterkleidung in denselben Farben gefertigt ward und daß die Farben überhaupt im ganzen Alterthum zu einem symbolischen Gebrauche dienten. Görres schreibt z. B. einmal (Kreuzer's Symb. I. S. 149): „Die Farbe hat so große symbolische Bedeutsamkeit, daß man von der indischen bis zur altdeutschen Malerei allein darüber ein Buch schreiben könnte". Es liegt nun außer dem Bereiche unserer Aufgabe, auf diesen Umstand im Kulte der heidnischen Völker aufmerksam zu machen, es nützt uns nichts zu erfahren, daß der ägyptische Phtha, der Sprosse aus dem Weltei, als Bild der Welt einen Mantel trug, der von Kopf bis zu Fuß mit bunten Farben bemalt war, Euseb. praep. evan. III. 11, daß die Kleider der Isis als Weltmutter, sowie das Hirschfell des Gottes Pan und des phönizischen Herkules in vielfarbiger Pracht leuchtete; siehe Plutarch

de Iside, cp. 78. Euseb. l. c. Görres Mythengesch. II. S. 455; daß dem indischen Schöpfer Brahma die Lebensfarbe Roth, dem erhaltenden Wischnu das Weiß und dem zerstörenden Schiwa das Schwarz eigenthümlich waren; Görres Myth. 1. S. 85. Interessant ist es ,zu lesen, daß schon die griechischen Philosophen z. B. Empedokles und Demokrit vier Farben mit den Elementen verglichen und daß die griechische und römische Malerei ursprünglich an vier heiligen Farben festhielt, wie Cicero in Brut. 18. Plinius hist. nat. 35; 32. Hagedorn's Betrachtungen über die Malerei Bd. 412; Göthe's Farbenlehre II, 1. S. 1, 2, 5 erzählen; allein es nützt uns das nichts zur Aufstellung der Sache, weil gerade diese Farben von den mosaischen abweichen und aus Roth, Weiß, Gelb und Schwarz bestanden. Auch haben die mosaischen Farben keinen Bezug zu den Farben des Regenbogens und der sieben Planeten*). Allein ich erachte dafür, daß Bähr keinenfalls im völligen Rechte ist, wenn er sich die Mühe giebt, diese vier Farben mit den Namen Gottes zu vergleichen und darin einen absichtlichen, bemessenen Zusammenhang erkennt. Er sucht zu beweisen, alles Farbenspiel sei Wirkung des Lichtes, das Licht aber ein Symbol von Gottes Wesen, in wiefern er nach Außen hin erscheine. Die Manifestation Gottes drücke der Hebräer durch das Wort: Name aus, das oft selbst für Gott gesetzt werde, die hl. Farben seien sohin Symbole des göttlichen Namens. Sowie man nun nicht verkennen kann, daß diese Zusammenstellung im Allgemeinen als ein guter Vergleich anzusehen ist, so treffen auch im Einzelnen viele Merkmale glücklich zusammen; so eignen sich doch jedenfalls jene Namen, welche Gott als den Herrn und Weltregenten bezeichnen z. B. Adonai Schaddai, El und Elohim, zu einem Vergleiche mit der Purpur farbe argaman, die nachweisbar auf die Würde der Könige verweiset. Bähr sagt deßhalb ganz mit Recht, eine so weltbekannte Sache bedürfe keines näheren Nachweises, was sich in

*) Gold hatte z. B. bei den Chaldäern die Sonne, Silberweis der Mond, Blau der Merkur, Roth die Venus, ihre Diener aber mußten weiß gekleidet in den Tempel treten, Roth hatte auch Mars in anderer Nuance; seine Diener waren stets roth gekleidet, Saturn hatte Schwarz und Jupiter's Bild, obgleich von Zinn, stand in grünen Tempeln und man opferte ihm in grünen Kleidern. Solche Symbolik war natürlich bei den anderen Völkern verschieden.

der Bibel hierin vorfinde, reiche schon hin; so werde z. B. im hohen Liede gesagt, das Haupthaar (nach andren Diadem) der Braut sei „wie der Purpur des Königs“ 7, 6, das kgl. Brautbett hat einen purpurnen Sitz 3, 10, im Buche der Richter 8, 26 werden Purpurkleider als königliche Tracht erwähnt, nach Daniel 5, 7, 16, 29 bekam dieser Prophet ein Purpurkleid, weil er zum Dritten im Reiche des Königs Baltassar erhoben wurde. In den Büchern der Machabäer finden sich wiederholte Beispiele für den den Königen zustehenden Gebrauch des Purpurs, 1 Makk. 10, 20, 62, 64, 65. 11, 58. 14, 43. 2 Makk. 4, 38. *πορφύρα ἐνδύεσθαι* heißt daher insgemein König werden; Schleußner Lex. N. Test. Art. *πορφύρα*. Nicht anders redet auch Homer vom Purpur, Odyss. 19, 225 und nach Cassiodor (epist. 1, 5) kann man nicht zweifeln, wen man beim Anblick eines in Purpur Gekleideten vor sich habe. In Byzanz hießen daher die Söhne des Kaisers einst die im Purpur Gebornen *πορφυρογέννητος*, auch durften nach einer Verordnung des Kaisers Theodosius (cod. Theod. lib. 3.) die Privatleute sich bei Strafe nicht in Purpur kleiden, und es ist auch erklärlich, warum manche Götterbilder, z. B. der Jupiter capitolinus einst nach Braun de vestit. Sacerd. Hebr. 1. cp. 14 Gewänder vom kostbarsten Purpur trugen. Ovid. Metam. 2. 1, 23. Vopiscus Aurelianus bei Braun l. c. Sowie nun die Purpurfarbe zu den genannten Gottes Namen sich eignet, so kann man auch nicht läugnen, daß die Byssusfarbe dem Namen Gottes entspreche, wenn er, wie häufig geschieht, „der Heilige Israels“ heißt. Die Byssusfarbe kann nimmermehr anders gedeutet werden, als im Sinne von dem, was heilig und ethisch rein ist; denn sonst könnte der Prophet (Isa. 1, 18) wohl nicht sagen: „Und wenn eure Sünden roth sind wie Scharlach, roth sind wie Coccus, so will ich sie weiß waschen wie Schnee und wie Wolle“. Daher kommt es auch, daß die weiße linnene Kleidung des hohen Priesters am Versöhnungstage, und der weiße Priesterrock der gemeinen Priester, sowie die Byssuskleider der Heiligen im Himmel heißen: „Kleider der Heiligkeit“, (בִּגְדֵי הַקֹּדֶשׁ Lev. 16, 4, 32. מִדְקָה צְעִיל Is. 61, 10). Wenn auch diese Deutung nicht schon von selbst aus der Beschaffenheit oder Natur dieser Farbe einleuchtete, so folgt dieß aus den Worten der hl. Schrift, wo apoc.

7, 14 die Heiligen ihre Kleider im Opferblute des göttlichen Lammes weiß waschen (ἐλεύκαναν) und wo 19, 8 das Byssus-kleid von der Braut Christi auf die Gerechtigkeit der Heiligen bezogen wird. Wie die Heiligen im Himmel und die Priester einst auf Erden in solcher Kleidung erscheinen, ebenso Gott selbst, wie Daniel 7, 9 und die heil. Engel Dan. 12, 6, 7. 10, 5; Matth. 28, 3 und insbesondere Jesus selbst bei seiner Verherrlichung auf Tabor. Eben darum gilt das Weiß auch als Farbe des Glücks, z. B. in der Redensart albus calculus, als Farbe der Götter bei den Heiden, albi dii. Dagegen muß als gewagt die Deutung der Hyacinthfarbe auf den Namen Jehova erscheinen. Streng genommen weiß Bähr hiefür nur Nachfolgendes mit einigem Scheine beizubringen: „Blau sei die Hauptfarbe im mosaischen Cultus, werde als die wichtigste behandelt, komme am meisten für sich allein vor, nehme in der Reihe der vier Farben, die immer in gleicher Ordnung folgen, immer die erste Stelle ein, da die weiße Farbe nur zwei Mal zuerst vorkomme." Eine solche Wichtigkeit habe nur der Name Jehova vor den übrigen Namen, und **wenn** natürlich die 4 Farben sich auf Gottes-Namen bezögen, dann könnte nur diese Farbe und dieser Namen zusammengestellt werden. „Blau sei die Farbe Gottes, inwiefern er vom Himmel herabstieg und mit Israel in einen Bund trat. Blau mußte daher überhaupt die Farbe der Offenbarung für Israel sein und keine konnte ihm wichtiger erscheinen. — Blau hätten daher auch die Schnüre an den Enden der Kleider für die Juden sein müssen, weil sie nach Num. 15, 37 dabei an Gottes Gebote und daß sie Gott heilig seien und er sie erlöst habe, denken sollten." Allein wer wird darum schon Bähr beistimmen können? Das abstrakte Wort Jehova, der Seiende, der Ewige, was hat es an und für sich mit der Hyacinthfarbe gemeinsam?

So günstig also auch der Vergleich zwischen den vier heil. Farben und den verschiedenen Gottes-Namen auf den ersten Blick in einigen Punkten aussieht, so wenig kann man doch hierin eine geflissentliche und innere gesetzmäßige Bestimmung anerkennen. Die erste Ursache, die mir am wichtigsten scheint, liegt wohl schon in dem Umstande, daß die Gottes-Namen nicht von fern einer Zahlordnung irgendwo in der hl. Schrift unterworfen sind. Sie bezeichnen eben Gott nach verschiedenen Eigen-

schaften und es fehlt an Gründen, diese Eigenschaften und Namen auf die Vierzahl einengen zu können. Eben darum beschränkt sich alle Verwandtschaft der Beziehungen zunächst auf die Mittelursache, daß die Hütte nämlich als Opferhaus Gottes erscheinen müsse für die Sinne, wie sich auch sein Wesen am Kulte ausspreche, daß sohin die Wohnung als eine göttliche erscheine. Hiezu gehört aber keineswegs, daß sich die Begriffe von Gott nur auf vier Namen allein oder vorzugsweise beschränke. Mit dieser Anschauung harmonirt auch wohl der Tadel, welchen Winer über diese Absichtlichkeit der Farben nach Bähr's Ansicht im Real-Wrtrbch. Art. Farb. im Allgemeinen dahin ausspricht, es treffe seine scharfsinnige Deutung der Vorwurf, dem israelitischen Culte überhaupt (und insbesondere also auch in diesem Stücke) zuviel Systematik aufgedrungen zu haben, theils im Einzelnen willkürlich und künstelnd verfahren zu sein." Ein zweiter Grund ist dieser, daß, wenn auch diese vier heil. Farben eine gewisse Charakteristik beanspruchen, sie durchaus nicht alle Farben des Heiligthums darstellen. Bekanntlich war im Zelte selbst Alles mit Gold überzogen und vielfach ganz von Gold. Mit dieser Goldfarbe stimmt auch das Erz des Vorhofes überein. Bähr berichtet hierüber, man müsse beim Erze der Hütte statt an Härte und Festigkeit Lev. 26, 19. Jer. 15, 12 zu denken, vielmehr die den sämmtlichen Metallen angehörige Bedeutung des Lichtes festhalten. Denn, „wenn mehrere Metalle nebeneinander gestellt würden, so erscheine das Erz als Parallele des Goldes, während Silber dem Eisen genüberstehe Js. 60, 17. Dieß rühre von der Farbe des Erzes her, die eine dem Golde mehr ähnliche sei. Die im Alterthum nicht selten vorkommende Vermischung beider Metalle zu „Golderz" vergl. Exod. 8, 27. Diodor. Cicul. 5 zeige gleichfalls, daß man sie für verwandt mit einander hielt. Das Kupfer (? נְחֹשֶׁת) sei eine Parallele des Goldes, sein Abglanz und Widerspiel, es habe Farbe (?), Licht und Glanz des Goldes, aber alles auf niedrigerer Stufe, in unvollkommner Weise, seine Farbe ist die verdunkelte Goldfarbe, der Glanz des Goldes ist in ihm geschwächt." Obgleich nun diese Berichterstattung Bähr's nicht ganz zweifellos erscheint, so wollen wir sie einmal voraussetzen, weil andere Ausleger auch solches behaupten (vergl. Scheuchzer physica Sacra I. pag. 198); jeder sieht dann aber ein, daß wir dann eben an den

Metallen wenigstens das Gelbe noch als die im Innern der Hütte und später beim Tempel auch vielfach außen geltende Farbe berücksichtigt finden, daß dieses Gelb so gewiß als jede andere Lichterscheinung im Heiligthum zu beachten sei und daß das Gold hier so wenig blos wegen der Kostbarkeit gebraucht worden sei, als das Silberweiß an den Fußgestellen der Wohnung unten und an den Kapitälern der Vorhofsäulen oben. Wies diese Silberfarbe auf den heiligen Charakter des göttlichen Zeltes, weil Silberweis nach der Schrift so oft die ethische Reinheit bedeutet (prov. 10, 20. 26, 23 und besonders Js. 1, 22), so stellt das Gelbe des Goldes doch auch die himmlische Wohnung in einem idealen Bilde, etwa nach Bähr eben als Bild unvergänglichen Lichtes dar, aber dann hätte Bähr eben auch für diese Farbe noch einen Gottes-Namen suchen müssen, und das unterließ er, und zwar sehr natürlich. Es reimt sich eben dieß Gelb nicht zu der beliebten Vierzahl der Gottes-Namen. Aber mit den vier Gottes-Namen bei Bähr hat es außerdem noch ein besondres Bewandtniß, wie dieß Hengstenberg anmerkt, um seine Bedenken gegen Bähr in diesem Punkte zu erheben. Er sagt nämlich Pentat. II. S. 639 zuvörderst im Allgemeinen, diese Farben kämen sonst gar nicht in direkter Verbindung mit Gott vor, so daß man sich den Träger der dadurch angeblich bezeichneten Eigenschaften geradezu hinzudenken müßte. Es sei auch etwas ganz Anderes, wenn heidnische Götzen mit gewissen Farben bemalt seien. Auch werde die Bedeutung der Namen zum Theil unrichtig bestimmt, z. B. die von Elohim, was Gott als König Israels bezeichnen und dem der Purpur entsprechen soll, (während dieß Wort zufolge seiner Stammwurzel im Arabischen nach Hengstenberg eher auf den Begriff von Licht hinweiset). Insbesondere aber komme der Name: der Lebendige im Pentateuche gar nicht als solcher vor, die Verbindung zwischen Name und Farbe sei überhaupt eine willkürliche". Es ist darum bei solchen schwachen Gründen der Bährischen Ansicht gerechte Ursache vorhanden, für die hl. Farben des hl. Zeltes eine andere Deutung zu suchen. Ueber Friedrich's Auslegung, der die Farben des Vorhangs mit der menschlichen Haut, dem rothen Fleische, den blauen Arterien vergleicht, weil diese Deutung seinem Vergleiche zwischen der Hütte und den drei Theilen des Menschen, seinem Geiste, seiner Seele und dem Leibe entsprechen

soll, wird man natürlich keine Widerlegung erwarten, weil hiebei dann der Seele und dem Geiste das Goldgelb genüberstände und vielfache widersprechende Curiositäten daraus entsprängen und gut geheißen werden müßten. Sicherlich kann aber nicht verkannt werden, daß es unerachtet der irrigen Zusammenstellung der Gottes-Namen mit den Farben dennoch einmal damit seine Richtigkeit habe, daß die an den Decken als Grundfarbe vorherrschende weiße Farbe die Reinheit der Seele und der Heiligkeit Gottes *) sowie daß das Purpurroth auf königliche Würde und Ehrenstellung, sowie daß die blutrothe Farbe nach die Sündentilgung im Opferkulte auf Erhaltung der Heiligkeit verweise. Es stimmt eben diese Beziehung zu hundert anderen symbolischen Darstellungen auf dem Boden der heil. Geschichte. Zugleich kann aber dann auch die himmelblaue Farbe bei dem Lederzeuge und den Tüchern, die nach Außen hin die ganze Wohnung deckten und worin alle Geräthe derselben gewickelt und noch einmal damit bedeckt werden mußten, wenn eine andere Farbe bei besonderen Wickeltüchern noch außerdem vorgeschrieben war, eine solche Farbe, sage ich kann natürlich ebenfalls nicht auf einen Gottes-Namen hindeuten, sie muß vielmehr in einem mit den übrigen symbolischen Farben naturgemäßem Zusammenhange stehen. Dieser Zusammenhang muß erklären, weßhalb der vorgeschriebene Gebrauch derselben gerade so und nicht anders stattfand und muß insbesondere gerade der Wohnung Gottes und den Geräthen des Heiligthums als solchen entsprechen, weil eben das Blaue nach Außen die Hütte an sich, das Weiße aber, wenn auch nicht die Geräthe, doch die Vorhänge an der Einschränkung des Vorhofs kennzeichnete. Dieß Alles erklärt sich ganz ungezwungen und wie von selbst, sobald wir die blaue Farbe des Heiligthums als symbolischen Ausdruck ihres himmlischen Charakters ansehen. Jene Farbe, die nach den unzweifelhaftesten Zeugnissen aller Versionen und des ganzen Alterthums dem Firmamente des Himmels und seinem Spiegel im Meere entspricht, verkündete dann für das im Vorhofe stehende Volk, Gott, dessen Wohnung nach der sinnbildlichen Anschauung über der

*) Dieß bestätigt noch mehr der Umstand, daß die dem Weiß entgegengesetzte schwarze Farbe vom Tode und zwar auch vom moralischen Tode gebraucht wird, da die Sünder nach der hl. Schrift im Finstern und Todesschatten sitzen 2c.

Sternenwelt uns sich offenbart und erschließt, verweile hier bei seinem Volke und sei sein Haus von gleicher Farbe umflossen, wie in der sichtbaren Erscheinung die Vorstellung des jenseitigen, wahren Himmels sich ankündigt. Diese Symbolik rechtfertigt sich einmal in allen Sprachen dadurch, daß das Wort, welches bei einem Volke den sichtbaren Himmel bezeichnet, auch zugleich den jenseitigen Aufenthalt im ewigen Leben ausdrückt, worüber jeder z. B. die deutsche und die klassischen Sprachen zunächst im biblischen Idiom vergleichen kann. Das deutsche Wort Himmel, von den Sprachforschern mit Hemd oder Decke verglichen, das latein. coeli als nächste Bezeichnung für den (coilon) leeren, umschlossenen Raum, das Wort οὐρανός, gewöhnlich bei den Heiden schon als Sitz der Götter angesehen und doch mit οὖρος, Luft, Wind, Glück verwandt, zeigt dieß schon hinreichend. Insbesondere aber kann nicht unerwähnt bleiben, daß das hebr. Wort für hyacinthblau, nämlich תְּכֵלֶת keine andere Ableitung und Verwandtschaft zuläßt als entweder vom syrischen techal, = Hoffen, vertrauen oder von כָּלָה Vollenden, תִּכְלָה die Vollendung oder Vollkommenheit. Nach der Sprache des symbolischen Orients erscheint sohin unsere Deutung, die sich nach der allgemeinen sinnlichen Darstellung oder Erscheinungswelt schon von selbst ergiebt, darin vollkommen bestätigt, daß die Farbe des Himmels als Ausdruck der jenseitigen Hoffnung, als Bild des ewigen Lebens und sittlicher Vollendung erscheint. Man hat in neuester Zeit darüber sich gewundert, daß im mosaischen Culte die grüne Farbe vermieden sei. Wilhelm Neumann hat z. B. Jerem. 2, 20 (Jerem. v. Anathot I. S. 229) sich dahin geäußert, „das Grün möge wohl einen Bezug zum Götzendienste haben. Widergöttliches könne sie zwar an sich nicht bedeuten; sie erscheine ja so oft als Schmuck der Auen des messianischen Lebens. 2 Sam. 23, 4; der frisch grünende Baum sei das Bild des höchsten irdischen Glückes Ps. 1, 3. Jer. 17, 8, Ez. 47, 12. Und doch müsse ein Etwas darin liegen, daß sie vom Gebiete des Cultus fern gehalten". Indem nun Neumann sich auf Göthe's Farbenlehre beruft und in der Symbolik derselben dem Oriente eine vollkommene Uebereinstimmung beimißt, meint er, „im Grünen werde der Lebenstrieb von der segnenden Treue ergriffen erscheinen und sei daher die Farbe

der Hoffnung". (Rosenflor des Geheimnisses bei Mahmud von Schebister; übersetzt von Hammer. S. 15, Lange's vermischte Schriften. I. S. 39. Richer's Natur und Geist. III. S. 522). Die grüne Farbe stehe also dem Roth des Himmels genüber, Israels Wesen aber sei die himmlische Berufung. Der Erdgeist sei der Götzenmacht". „Das Waldesgrün sei des Buhlens Stätte durch seine das Herz so süß umstrickende Macht, weßhalb man im Heidenthum auch die Bäume verehrt habe." Obgleich ich nicht gerade behaupten möchte, daß das Grün im mosaischen Kulte durchaus gefehlt habe, weil die Zierrath an den Decken und Vorhängen der Hütte im Himmel durch die immergrünen Palmen im Goldglanze ersetzt wurden und blos behauptet werden kann, daß das irdische Grün jedenfalls in Gottes Haus nicht im irdischen, sondern göttlichen Lichte erschien, so steht doch so viel fest, daß Israels himmlische Hoffnung auf das künftige Zusammenwohnen bei seinem Gotte zunächst in der blauen Farbe versinnlicht worden und die grüne Farbe mehr als Bild der irdischen Glückseligkeit aufzufassen sei. Blau steht insofern dem Grün wie Himmels- und Erdenglück genüber; keineswegs aber ist Roth als Gegensatz des Grün anzunehmen; Neumann scheint zu dieser Meinung lediglich durch jene Gelehrten verführt worden zu sein, welche im Widerspruche mit der jüdischen Tradition und den alten Versionen aus dem Himmelblau ein purpurrothes Blau machen wollen. Wie nun nach voranstehenden Zeugnissen das Himmelblaue auch als Himmelsbild erscheinen muß und die Bestätigung der Sprache und der Sinne für sich hat, ebenso läßt sich dann auch begreifen, warum diese Farbe, wie Bähr und jeder mit uns zugestehen muß, im mosaischen Kulte vorherrschte und als die wichtigste erscheint. Die Hütte war ja nach einem himmlischen Vorbilde gefertigt, sie war das Schattenbild künftiger Dinge, sie war der Himmel auf Erden bei Israel, in ihr wohnte Gott, zu dessen Füßen Moses „Alles wie von durchsichtigem Saphirstein und wie der Himmel erblickte, wenn er rein ist". Exod. 24, 10. Und da die Geräthe sammt und sonders hochheiligen, göttlichen und himmlischen Charakter an sich trugen, auf die Seligkeit bei Gott in seinem ewigen Hause hinwiesen, wie kann es dann anders kommen, als daß sie durchaus in himmelblaue Tücher und zwar noch manchmal nach außen und innen eingewickelt werden mußten?

Und was dann die drei anderen Farben betrifft, so stehen sie sicher mit dem vorherrschenden Himmelblau entweder als sittliche Kennzeichen der Vorbedingungen des himmlischen Lebens oder doch jedenfalls als nähere Darstellungen der künftigen Glückseligkeit in nothwendigem Zusammenhange. Das Weiß erscheint als die Farbe der Festtage im glücklichen Jenseits. Als Grundfarbe der inneren Decken und Vorhänge sowohl in der Hütte als im Vorhofe zeigt es, daß die Wohnung Gottes denjenigen bestimmt sei, die heilig und rein gelebt haben und das weiße Kleid reiner Herzen unbefleckt für die Tage der Ewigkeit bewahren (vrgl. den alten und noch jetzt in der kath. Kirche bestehenden Taufritus d. i. den Gebrauch des weißen Kleides — weißer Sonntag). Das Roth des Lebens und Blutes zeigt, daß Israel nur im Blute des versprochenen wahren Isaaks oder des in den Opfern vorgestellten wahren Opferlammes sich rein bewahren könne, und daß die hier erhaltene Sühne das selige und heilige Leben in Gott nun vorbedinge. Das Purpurroth aber verheißt uns, daß wir als Heilige einst mit Christus miterben und mit herrschen, ja wie Johannes sagt, ein königliches Geschlecht sein werden, daß es keine größere Ehre gebe, als Diener Gottes zu sein, und alle feindlichen Einflüsse zu besiegen, um bei Gott einst zu triumphiren. Die Hütte ist in Allem ein Bild des Himmels und himmlischen Strebens, und wie sie einst ganz mit himmelblauen Tachasfellen bedeckt war, so hat nun auch Christus in den acht Seligkeiten den allgemeinen Begriff „denn ihnen ist das Himmelreich" auf alle acht Worte gebreitet, und hat zugleich bei den sechs Geräthen der Wohnung von Innen den himmlischen Charakter seiner Verheißungen durch die Wahl der zukünftigen Zeitform angedeutet und so seine Worte in vollsten Einklang mit dem heil. Baue gestellt. Doch erst der Vergleich mit den 4 Opferzwecken zeigt später noch Näheres.

Nr. XII.

Mit dieser Auslegung der Hütte stimmt nun auch der Gebrauch des Baustoffes, des Holzes nämlich, überein. Von den Metallen, Gold, Silber und Erz können wir füglich Umgang nehmen, weil wir schon vorher darauf aufmerksam machten und zugestanden, diese Stoffe hätten bei Gottes Wohnung dazu beigetragen, sie als eine Wohnung des göttlichen Lichtes zu

bezeichnen. Doch dürfte, im Vorübergehen gesagt, diese Deutung Bähr's kaum ausreichen. Vielmehr ist an den Metallen auch ganz besonders der Werth in Anschlag zu bringen. Hiefür stimmt sowohl der Gebrauch der Metalle als Geld, den auch schon das höchste Alterthum kannte, als auch die Sprache der heil. Schrift, welche nicht selten das Himmelreich mit kostbaren Perlen vergleicht, für die man Alles geben müsse, sowie David das Gesetz Gottes noch mehr liebt als Gold und Edelstein und und Salomon den Besitz der Weisheit über die Reichthümer an Gold und Silber setzt. Sohin erscheint der Gebrauch von Gold, Silber und Kupfer (oder Golderz) bei dem Bau der Hütte jedenfalls auch als Bild der Wahrheit, daß nichts so werthvoll und theuer sei, als Gott zu besitzen, sowie daß seine Wohnung schon seiner höchsten Würde wegen nicht anders, als aus den vornehmsten Metallen und sohin mit Ausschluß von Eisen und anderen weniger edlen Metallen sollte gebaut werden. Um indessen die Bedeutung des Holzes zu prüfen, so haben wir zweierlei zu berücksichtigen, 1) das Akazienholz bei der Hütte und 2) das Cedernholz beim Tempel, sowie auch theilweise das Holz der Cypresse und vom Oelbaum. Von Akazienholz, genannt שִׁטָּה (welches Philo jedoch wohl mit Unrecht auch für Cedernholz erklärt, de vita Mos. 3. p. 665) waren in der Hütte die Lade, die Altäre, der Schaubrodtisch, der Leuchter, das Gerüste der ganzen Wohnung und die Säulen des Vorhofs sammt den Gestellen und Stangen und dergl. Man kann nun als Grund dieser Wahl allerlei natürliche Ursachen ansehen. Der hl. Hieronymus sagt zu Isa. 41, 19: Es sei das Sittahholz unverweslich und das leichteste von allen Holzarten, dabei übertreffe es sie an Stärke und Glanz (nitor) sowie an Schönheit. Zu Joel 3, 18 äußert er sich noch näher dahin, daß es in der arabischen Wüste sich vorfinde, an Farbe und Blättern dem weißen Dorn ähnlich sei, aber an so großen Bäumen wachse, daß daraus die breitesten Tafeln könnten geschnitten werden, sowie auch allerlei zierliche Gefäße aus ihm bereitet würden. Es verwest selbst im Wasser nicht nach Theophrast hist. plant. 4, 3. p. 303. Plin. hist. nat. 13, 9, und heißt daher in der Septuaginta *ξύλον ἄσηπτον*. Nach den neuesten Botanikern kommen alle diese Eigenschaften bei der arabischen Akazie vor, die sich von der ägyptischen oder wahren Akazie sehr wenig unterscheidet. Dieselbe

wächst so gewöhnlich in der Nähe des Sinai, daß die Gegend um Sinai davon den Namen Schittim (Sittim) trägt, wie Hieronymus zu Mich. 6, 5 bezeugt, ja vielleicht hat der Sinai selbst davon seinen Namen, denn שִׁטָּה kommt von Sintah, der Dorn*), so daß der Berg der Offenbarung, der im Wortklang verwandte Sinai, der bei der Gesetzgebung rauchte und flammte, nur den brennenden Dornbusch, in welchem Gott auf Horeb oder Sinai erschien, in Großem darstellt. Bähr macht nun daraus den Schluß, daß dieß Holz eine symbolische Bedeutung gehabt habe, wie das Feigenholz als Bild der Fruchtbarkeit bei den heidnischen Phallusbildern, wie das Oelbaumholz, aus welchen nach dem rabb. Buche Kol. bochim alle Wohnungen des Paradieses gezimmert sind, wie das Sandelholz bei den Indern, das kein Bauer, sondern nur Braminen fällen dürfen und den Buddhisten zu Idolen dient, oder wie das Cypressenholz bei den Persern heilig ist, da die Cypresse als Lichtbaum angesehen wird. Bähr hebt nun mit Recht hervor, es möchte wohl der Umstand, daß das Sittimholz geradezu nur das unverwesliche heiße und die Säulen und Bohlen von Schittaholz bei den 70 Exod. 26, 32, 37. 36, 34 nur schlechtweg στύλοι ἄσηπτοι heißen, bei der symbolischen Bedeutung der Hütte derselben den Ausdruck von der ζωὴ αἰώνιος, von der jenseitigen ἀφθαρσία Röm. 2, 7, von dem στέφανος ἄφθαρτος vergleichen. Alles Faulende, die Fäulniß (σῆψις), sei von jeher als Bild des Todes angesehen worden, das Sittimholz sei sohin wegen seiner entgegengesetzten Eigenschaft als das Holz des Lebens zu betrachten. Bähr geht noch weiter, wenn er daran erinnert, daß sowohl bei den Hebräern als bei allen alten Völkern der Begriff des Lebens an den Begriff „Holz" geknüpft gewesen sei, wozu er bei jenen an den Lebensbaum im Paradiese Apoc. 2, 7. 22, 2, 14 und gen. 2 sowie bei diesen an die Hompflanze der Perser, an den Watabaum der Inder, an die Ygdrasil in den Eddhasagen und dergleichen mehr erinnert. Nun meint zwar Hengstenberg, diese Deutung sei etwas „weithergeholt" und man könnte zu dieser symbolischen Deutung nicht berechtigt sein, weil dem Moses in

*) Man kann auch einen Vergleich zwischen dem Dornbusch, wo Gott erschien, und der Hütte, die ganz aus einem Holz gemacht war, das an und für sich eben Dorn (ἄκανθος) oder spina heißt, leicht aufstellen.

der Wüste vor Sinai „die Wahl von anderen Holzarten nicht freigestanden hätte“, da eben „das Akazienholz das einzige Holz in der arbischen Wüste ist, aus dem Bretter geschnitten werden könnten“. „Auch müßte sich das Sittimholz, wenn es bedeutsam wäre, wieder bei dem Tempel finden, wo es aber durch Cedernholz ersetzt worden sei. Denn alles müsse als zufällig und äußerlich gelten, was im Tempel anders ist, als in der Hütte“. Allein hierin hat Bähr unstreitig besser gesehen, als sein Widersacher. Die Auslegung Bähr's ist gewiß nicht weit hergeholt, wenn er bei einem symbolischen Baue, wofür auch Hengstenberg die hl. Hütte hält, das Material des Holzes, das so allgemein oder vorzugsweise das unverwesliche heißt, auf die unvergänglichen Güter des ewigen Lebens im jenseitigen Hause Gottes verweisen läßt. Was ferner den Umstand betrifft, als ob Moses keine andere Holzart habe wählen können, so beweist dieß ebenfalls soviel, wie gar nichts. Denn da das Volk doch jedenfalls auch die Lederdecken und rothen Widderfelle von den Kaufleuten bezog, welche auf der Handelsstraße zwischen Vorderasien und Aegypten die arabische Wüste durchzogen und schon in den Zeiten Josephs der Handelswaaren viele von Land zu Land führten, so hätte das Volk auch leicht Bretter und Holz von anders woher beziehen können. Auch giebt es ja doch in der arabischen Wüste noch andere Holzarten, wie z. B. Kurtz's Geschichte des a. B. II. vielfach erzählt, daß es S. 245. 248. 327 im Scheikthale und im glücklichen Arabien und sonst heute noch ganze Wälder von Tamariskengesträuch, große Palmenhaine sowie Therebinthen gebe. Nun hätte Moses ja doch auch von Palmen und Therebinthen Säulen und Bohlen schneiden lassen können, indem ja die Dattelpalme, obgleich sie ein schwammiges und leichtes Holz hat, doch auch nach Xenophon's Cyropädie 7, 5. Strabo. 15. 731 wie Winer schreibt Art. Dattel „als dauerhaftes Baumaterial zu innerem Gebälke“ gebraucht werden kann. Oder es stand ihm doch auch zu Gebote, um nichts von den Eichenwäldern Js. 2, 13 in Basan zu reden, wenigstens die Terebinthe, die einen starken Stamm mit hartem Holz liefert (Sir. 24, 16 oder 22 und nach Plinius 16, 76. 3 und 84 sowie Virgil. Aeneis 10, 136), da ihr Holz ein schönes Weiß und Härte zugleich hat und einst zu feinen Geräthschaften verarbeitet wurde. Diese Bedenken Hengstenberg's können daher der gege-

benen Symbolik durchaus keinen Eintrag thun, wenn auch nicht bestritten werden kann, daß sich gerade beim Sinai auch das Schittahholz am häufigsten findet; am allerwenigsten aber kann es der Umstand, daß Salomon zum Tempel statt Schittaholz sich die Ceder vom Libanon bestellte, um den ganzen Tempel, der außen in Marmor dastand, innen durch Holzgetäfel zu versehen und so die Analogie zum Baustoffe der Hütte zu erhalten. Allerdings hätte sich Salomon auch das Schittaholz bestellen können, wie ihm Hiram das Cedernholz vom fernen Libanon liefern mußte. Allein eben die Ceder entspricht durchaus derselben symbolischen Deutung, die man am Akazienholz der arabischen Wüste hervorhebt.

Am heil. Tempel war der äußere Steinbau innerlich ganz von Cedernholz an der Decke und den Wänden übertäfelt, weßhalb es III. Kön. 6, 18 heißt: „Alles war von Cedern, kein Stein ward gesehen. Nur der Fußboden, der in der Hütte der bloße Erdboden scheint gewesen zu sein, war beim Tempel mit Cypressenholz belegt. Beide Holzarten eignen sich nun vollkommen zum himmlischen Charakter der Hütte; beide Holzarten gelten nämlich ebenfalls unverweslich, wie das Schittaholz. Die Wahl solchen Holzes war durchaus durch die Analogie des mosaischen Kultus geboten. Durfte zum Altare einst kein wurmstichiges, faules Holz genommen werden, wie die Rabbinen näher und ganz im Geiste (Lev. 7, 18. 19, 7. 11, 10) des Moses bestimmen, der alles Faule und Todte oder Verwesende als unrein bezeichnete, so mußte man natürlich zum Tempel auch nur solches Holz wählen, welches dem Fraß der Verwesung oder dem Zustande der Unreinigkeit nicht blos für die Länge der Zeit wegen ökonomischer Rücksicht am längsten widersteht, sondern auch wegen dieser Beschaffenheit dem heiligen Charakter des Tempels und seinem Bezuge zu Gott und dem Hause der Ewigkeit so lange als möglich entsprach. Dazu gehört nun jedenfalls das Holz der hohen Ceder, welches, wie Bähr Sal. Tempel. S. 110 und Winer Rl.-Wbch. I. S. 251 und 278 berichtet, „bei den Alten wegen seiner Unverweslichkeit νεκροῦ ζωή hieß und sogar ein gegen Fäulniß schützendes Oel liefert"; Dioscorid. mat. med. 1, 105. Plinius hist. nat. 16, 39 berichtet z. B. „Ein Stoff, der mit Cedernöl gesalbt ist, leidet weder Fäulniß noch Verderben. Verstorbene Leiber bleiben

unversehrt". Die Alten machten bekanntlich die Särge gern von diesem Holze, und Theodoret sagt zu Ezechiel 17, 22: „Die Ceder hat Unverweslichkeit (ἄσηπτον)." Was insbesondere die Cypresse noch betrifft, von deren Holz (בְּרוֹשׁ Tanne, aber auch Cypresse) nach vielen neueren Auslegern einst Noa seine Arche baute, so wird dieser Baum, der gleich allen anderen beim Tempel verwendeten Holzarten immer grünt und sproßt (Palme, Ceder, Oelbaum) nach Plinius 16, 79 hist. nat. und Theophrast plantt. 5, 3 nicht nur sehr alt, sondern liefert auch ein Holz, das nicht von Würmern angefressen wird und das unverweslich ist. Indem nun diese Eigenschaft beider Holzarten den symbolischen Charakter des Holzes an der Hütte vollkommen ersetzt, ja in der Ceder noch übertrifft, so fällt also das Bedenken Hengstenberg's gegen die Auslegung Bähr's und Anderer auch in diesem Stücke in sich zusammen. Diese Holzarten entsprachen also einerseits der symbolischen Beziehung des Hauses Gottes auf die Ewigkeit des himmlischen Lebens, als sie andrerseits aber auch, was Bähr freilich nicht an rechter Stelle bemerkt, dem levitischen Ceremoniell oder der Heiligkeit des göttlichen Hauses entsprachen. Zu Salomon konnte daher jedermann sprechen, was Cäsar einst sagte, als der Meister sein Haus von Grund aus neu und fest aufbauen ließ. Er sagte: „Du erfreust mein Herz; du baust so, als wenn Rom ewig stehen würde." Ebenso dachte ja auch Salomon, er wünschte, daß das Haus des Herrn, dem eine ewige Bedeutung zukam, auch mit unverweslichem Holze versehen würde. Soviel über das Schittah- und Cedernholz des alten Heiligthums.

Noch ist kurz zu erwähnen, daß im salom. Tempel die Thürpfosten und Thürflügel sowie die Cherubim am Allerheiligsten vom Holze des Olivenbaums, am Heiligen aber zum Unterschiede des Ortes blos die Thürpfosten von gleichem Holze, die Flügel aber von Cypressenholz waren, womit auch der Fußboden getäfelt war. Die meisten Ausleger sehen darin den Hinweis auf den Frieden, der in Gottes Hause waltet; man kann darin aber auch die Aufgabe der Könige, der irdischen Cherubim, erblicken, daß sie Friedensstifter, εἰρηνοποιοί sein sollen, daß sie darin die Engel, die als „Engel des Friedens" in den heil. Büchern bezeichnet werden, nachahmen sollen. In der That reichte diese Auslegung hin, um auch daraus den Geist

des himmlischen Heiligthums zu erkennen; indessen behauptet Bähr, der Grund dieser Wahl liege darin, „daß sich das Oelbaumholz ebenfalls durch Dauerhaftigkeit auszeichne, daß es, wie das Cedernholz, nicht leicht der Fäulniß ausgesetzt sei, daß es sohin die zur Verwendung beim Heiligthum erforderliche Eigenschaft“ hatte, und außerdem noch wegen seiner Festigkeit und Stärke gerade zu Thürpfosten und Thüren sich eignete, an die sich im Orient in der That ganz besonders die Vorstellung der Festigkeit und Stärke anknüpft. Winer Kl.-Wrtbch. II. 203. Art. Oelbaum, wo insbesondere seines hohen Alters auch gedacht wird. Da indessen die Eigenschaft, der Verweslichkeit zu widerstehen, weniger erweisbar, oder zu wenig charakteristisch zu sein scheint, so möchte die erste Beziehung auf den Frieden vor der anderen wohl den Vorrang verdienen. Denn nicht blos rühmen die Klassiker die Cultur des Oelbaumes als Bild friedlichen Glückes, sondern auch in der Schrift wird er neben Wein, Weizen und Feigenbaum als Segen des Landes gepriesen, Horat. Od. 1. 7. 7. Colum. 5, 7. Exod. 23, 11. Deut. 6, 11. 8, 8. Jos. 24, 13. IV. Kön. 5, 26. 28, 32. Mich. 6, 15.

Und so spricht denn das Zeugniß der heil. Schrift im a. und n. T., das Zeugniß der heil. Apostel, die Deutung der Synagoge und die Anschauung der heil. Väter von mehreren Himmeln, insbesondere auch die Beschaffenheit des Baues sowohl in den Baustoffen, als in den Farben für den himmlischen Charakter des alten Heiligthums; der Himmel, die Wohnung Gottes erschien in ihm im Bilde eines Zeltes, und erst als Jesus die lebendige Gotteshütte wurde und mit dem Sohne Gottes der Vater und der heil. Geist in ihm erschien und nach seinen Worten zu sehen war, erst da begann eine neue Art der Einwohnung Gottes bei seinem Volke, da fing der heil. Geist an, lebendige Tempel Gottes zu bauen und der ganze Erdkreis gilt jetzt statt Chanaan als Vorhof des Himmels, die ganze Erde ward von Jesus geheiligt und überall darf daher der Altar des Herrn errichtet und die reine Minchah geopfert werden. Der Herr selbst wohnt dann in diesem Vorhofe mit seinem Fleische und Blute und legt in uns den Geist mit seinen Gaben und schenkt uns die Liebe des Vaters und die Anschauung seines hl. Wesens im Dunkel des Glaubens sammt der Würde, Kinder Gottes zu heißen und zu sein. So hat das alte Zelt seine ewige

Bedeutung, so erhielten seine Schattenbilder lebendige Gestalt, so besteht diese Wohnung ewig fort, denn die Braut des Herrn ist „die Hütte Gottes bei den Menschen" ap. 22, sie hat die Einwohnung des dreieinigen Gottes, die verhüllte Gegenwart des Sohnes und die geheimnißvolle Mittheilung des Geistes und die Herablassung des Vaters. Diese 3 geben Zeugniß im Himmel und auf Erden.

§ 10. Beweise, daß die gewöhnlichen Auslegungen von der Hütte nicht Stich halten und nur insoweit gelten, als sie die gegebene Auslegung der hl. Schrift bestätigen.

Ungenügend würde unsere Beweisführung für die wahre Bedeutung der alten Hütte sein, wenn wir nicht der mancherlei Auslegungen gedächten, welche christliche und unchristliche, katholische und protestantische Theologen im Laufe der Jahrhunderte von derselben aufgestellt haben. Der Mangel würde weniger darin liegen, daß wir dem historischen Interesse der Auslegung gar keine Rechnung getragen, als vielmehr darin, daß wir nicht nachgewiesen hätten, wie diese oft mit soviel Scharfsinn und Fleiß durchgeführten Auslegungen die gegebene Auslegung im Grunde nur bestätigen und theilweise beleuchten. Um hierin nun theils einiger Ordnung, theils auch der Kürze uns zu befleißigen, so verbinden wir den Verlauf der Geschichte zugleich mit der Anschauung derjenigen, die in verschiedenen Zeiten dieselbe Meinung aus älterer Zeit wiederholten, um so die gemeinsame Natur der Auslegung zugleich mit der geschichtlichen Ordnung einigermassen zu überschauen.

Nr. I.

An die älteste und richtige Auslegung, wie sie die heil. Propheten und Apostel angedeutet haben, reihte sich schon sehr frühzeitig diejenige an, welche im heiligen Zelte eine symbolische Darstellung des Universums finden wollte und sohin die Erde und die Himmelskörper, die gleichfalls von der Allgegenwart Gottes erfüllt sind, als das Grundbild dieses geheimnißvollen Baues erblickten. Dieser Anschauung waren Philo, Flavius Josephus, Clemens von Alexandrien, zum Theil Origenes, Basilius, Chrysostomus, sowie der hl. Hieronymus und Theodoret,

(Epist. 64 ad Fabiol. 9), einige Rabbinen, Rab Nehemia, Rab Tankumann, die Rabbi Ben Uziel und Kimchi, später Grotius und zuletzt war noch Görres und der rationalistische von Bohlen ausdrücklich ihr zugethan. Nach der Ansicht dieser zum Theil so achtungswürdigen Ausleger stellt der ganze Bau ein Bild des Universums also dar: Der nicht Allen zugängige Theil d. i. die bedeckte Wohnung, die mischcan, bezeichnete meist das Geistige (*τὰ νοητά*) und mit dem Heiligen der unter freiem Himmel befindliche Vorhof das Sinnlichwahrnehmbare (*τὰ αἰσθητά*). Die vier Farben bedeuteten die vier Elemente, es wies Byssus auf die Erde, Hyazinth auf die Luft, Purpur auf das Wasser und Kokkus auf das Feuer hin. Die zwei Cherubim auf der Lade sollen die schaffende und erhaltende Allmacht Gottes bezeichnet haben. Nach Philo de vita Mos. III. p. 665—669 würde der rotirende Himmel auch als beflügelt gelten können und dann, meint er, sei unter den 2 Cherubim die untere und obere Hemisphäre zu erblicken. Clemens Stromat. 5. S. 562 und flgd. bezieht diese 2 Cherubim außer den 2 Hemisphären noch zugleich auf den großen und kleinen Bären, und während die Bundeslade im engsten Sinne die geistige Welt, den *κόσμος νοητός* bezeichne, wiesen die angeblichen 12 Flügel derselben auf die 12 Sternbilder des Thierkreises und auf die 12 Monate als den Zeitlauf der sinnlich wahrnehmbaren Welt, *κόσμος αἰσθητός*. Der Leuchter weise auf die den Alten bekannten sieben Planeten hin, die mittlere Lampe darunter auf die Sonne, der Schaubrottisch bedeute die Nahrungsmittel; dieser sei daher in der Hütte nördlich gestanden, denn die Nordwinde wären im gelobten Lande für das Wachsthum sehr gedeihlich; der Leuchter sei aber südlich gestanden, weil die Planeten sich, weit entfernt vom Norden, im Süden bewegten. Der Räucheraltar ist dabei ein Symbol des Dankes für die Erzeugnisse aus der Erde und dem Wasser, woraus die Dünste steigen, er bedeute aber auch die Erde und stände zwischen dem Leuchter, dem Bilde des Himmels, und dem Schaubrottische, weil die Erde und das Wasser den mittleren Raum des Kosmos inne hätten. Den Tisch mit den 12 Broten bezieht jedoch Flavius sowie nach ihm an einer anderen Stelle als der angeführten auch Philo (de profug. S. 477) auf die 12 Monate des Jahres und den Thierkreis. Die gewöhnlichste Anschauung hiebei besteht darin, daß man die bedeckte Hütte als Bild des Himmels und

den Vorhof als Bild der Erde ansieht. Chrysostomus nennt daher den hl. Bau ein Bild (εἰκών) der ganzen Welt, der geistigen und leiblichen (νοητοῦ καὶ, αἰσθητοῦ κόσμου). Theodoret findet im Zelte das Bild des Himmlischen (τὰ ἐπουράνια) und im Vorhof das Bild des Irdischen (τά ἐπίγεια), das Bild der κτίσις. Theodor. Quaest. 40 in Exod. und zu Hebr. 9, 1 Chrysost. hom. in laudibus concept. Joa. Baptist. Man verband daher auch das Sechs-Tage-Werk nicht selten mit dem hl. Bau, indem man die Erschaffung des Lichtes am ersten Tage mit dem Leuchter, die Ausdehnung des Firmaments mit der Ausspannung der Teppiche und drgl. verglich, siehe bei Ligtfoot Opp. I. p. 224. Man suchte hiebei noch zwischen Himmel und Himmel zu unterscheiden, indem Abarbanel als Vorgänger anderer das Allerheiligste als Bild des unsichtbaren Himmels und der Engelwelt, das Heilige als Bild des sichtbaren Himmels, die 12 Brode als Bild der 12 Sternbilder des Thierkreises und die Planeten als Urbilder des Leuchters, den Vorhof aber als Abbild der Erde ansah und dergleichen mehr.

Würdigung dieser Auslegung. Es versteht sich von selbst, daß diese Anschauung schon durch die Zahl und das Ansehen der ihr beipflichtenden Gelehrten und Kirchenlehrer nicht mit Geringschätzung angesehen werden könne.*) Was insbesondere die Kirchenväter betrifft, so ist beachtenswerth, daß gerade die besten Ausleger der hl. Schrift, Hieronymus und Theodoret sie in ihren Gesichtskreis aufnahmen und andere ihnen ebenfalls folgten. Zur richtigen Schätzung ihrer Meinung gehört jedoch bemerkt zu werden, daß es in dieser Beziehung sich keineswegs um „res fidei morumque“ handelt, sondern zunächst um einen Gegenstand der religiösen Archäologie, die freilich auf Glaubens- und Sittenlehre ihre Streiflichter wirft. Sodann haben wirklich auch andere Kirchenlehrer der Hütte anders verstanden, wie z. B. Origenes. Denn obgleich er hom. 9 in Exod. schreibt (Opp. II. S. 164): „Diese Hütte bietet ein Abbild der ganzen Welt dar“, so sieht man doch auch, daß er im Einzelnen den

*) Auch der heil. Paulus nennt das alte Heiligthum ἅγιον κοσμικόν Hebr. 9, 1, allein gerade da, wo er es als Schattenbild der himmlischen Dinge durchweg erklärt, so daß dieses Prädikat die alexandrinische Auslegung nicht von fern gut heißt.

physikalischen Standpunkt verläßt und z. B. sagt: Das Gold der Hütte stelle den Glauben, das Silber die Predigt, das Erz die Geduld, das unverwesliche Holz die Wissenschaft, die Byssusfarbe die Jungfrauschaft, Kokkusroth die Herrlichkeit des (blutigen) Bekenntnisses, der Purpur die Kraft der Liebe und der Hyacinth die Hoffnung auf das Himmelreich dar (hom. 9). In der That halten sich auch die hl. Väter und kath. Ausleger nicht an diese von manchen Vätern vertretene Auslegung. Beda und der hl. Augustin und nach ihnen Lapide sieht z. B. in der Hütte das Bild der Kirche und deutet die Unverweslichkeit des Baustoffes auf die ewige Dauer der Kirche Gottes (zu Exod. 25, 6); die Lade hingegen auf die Heiligen im Himmel, und statt von Hemisphären und den Sternbildern zu reden, beziehen sie die Cherubim auf den Schutz der Engel, die Einfassung der Lade mit einem Kranze auf die Kronen der Auserwählten, den Gnadenthron auf die Verdienste Christi, die alles heiligen und übertreffen Röm. 3, 21, die Unverweslichkeit auf die Verherrlichung der auferstandenen Leiber, die statt von Gold im Glanze der Herrlichkeit leuchten, die zwei Tragstangen der Lade auf die zwei Gaben des hl. Geistes, die die Bewegung des Willens betreffen: Furcht und Stärke, aber die vier anderen Gaben: Weisheit, Einsicht, Wissenschaft und Rath, die sich auf die Vernunft oder das intellektuelle Geistesleben beziehen, bringt Lapide mit den vier Ringen in Vergleich, an welchen die Lade erfaßt wurde, um sie zu bewegen. Das Manna bringt er sodann mit der hl. Eucharistie in Verbindung; wie jener Gomer Manna zur Erinnerung diente, so gedächten die Seligen im Himmel der Gnaden dieses Genusses zu ihrer Seligkeit, und der Aarons-Stab, die Erinnerungen an Christi Priesterthum für die Seligen, fordere sie zu stetem Lobe des Erlösers auf. Lapide macht diese oft nicht recht vermittelten Vergleichungen unter Berufung auf Ribera, einen anderen kath. Ausleger. Auch der hl. Hieronymus ad Eustoch. de virg. vergleicht die Braut Christi, also hl. Seelen mit der Lade des Herrn, ebenso Gregor der Große lib. 7. Regist. epist. 30. Lapide widerlegt aber die Anschauung des Philo über die Cherubim, er sieht in ihnen den Siegeswagen Gottes über seine Feinde und Sinnbilder von der Engelwelt, weßhalb auch Vilalpandus lib. 4. cp. 96 de templ. und die Väter Cyrillus v. Jerus. u. Alexandr., Tertullian und der heil.

Thomas in ihnen nur Seraphinen erblicken, die heiligen Väter insgesammt aber sie als Engelsymbole ansehen z. B. Greg. Magn. hom. 84 in Evang. Aug. in Psl. 17 und 89. Theodoret in Ez. 10, 20. Auch folgen die heil. Väter bei anderen Geräthen durchaus nicht der philonischen Deutung, wie es ihnen Bähr Symb. I. S. 104 vorwirft. Wie kann z. B. der heil. Hieronymus dem Philo oder dem Flav. Josephus nachgeschrieben haben, wenn er in Malach. 1 den Schaubrottisch auf die hl. Eucharistie bezieht, wenn fast alle Väter und kath. Ausleger ebenso schreiben z. B. Cyrillus catech. 4. mystag. Lapide zu Exod. 25. S. 518; Allioli am Ende zu Buch Exod. Sie beziehen den Leuchter sodann, statt auf die sieben Planeten, vielmehr auf Christus und die heil. Kirche als Trägerin des Glaubens und der heil. Lehre sowie des heil. Geistes z. B. Ribera de templ. l. 2. cp. 13 Gsego hom. 6 in Ezech. Lapide l. c. S. 521. zu Vers 39; sie legen außerdem den Tempel häufig als Vorbild Christi aus, z. B. Cyrillus myst. l. 4. in. Joan. cap. 28, so auch Gregor. Nyssenus, und Beda bemerkt überhaupt, die materielle Hütte des Moses sei der geistigen des Himmels nachgemacht, cf. Lapide l. c. S. 521, so daß aus diesen Zeugnissen, die wir leicht vermehren können, sattsam ersichtlich ist, die physikalische Auslegung, welche Philo und Flavius Josephus vom Zelte als Bild des Himmels und der Erde auf die Bahn brachten oder älteren jüdischen Schriften nachschrieben, habe in der Kirche, trotzdem daß einige Väter auf den Vergleich sich einließen, keine Sanktion erhalten. Uebrigens liegt jedoch dem Vergleich auch einige Wahrheit zu Grunde. Der Vorhof war jedenfalls der Platz, wo die Bewohner der Erde, die Juden und Heiden zum Hause Gottes berufen wurden. Der Altar von Erde und das Becken des großen Meeres und über beide erhaben ein durchaus himmelblaubedecktes Gerüste lassen durchaus kein Bedenken bestehen, als ob hier nicht Erde und Himmel, die Menschen mit Gott in Berührung kommen sollten. Allein das Innere der Hütte sollte sicherlich nicht den sichtbaren Himmel darstellen. Sonst hätte Moses wohl ebensogut den Schmuck von leuchtenden Sternbildern an die innere oder äußere Decke anbringen können, als Salomon Figuren von Palmen zwischen den Engelgestalten einzusetzen befugt war. Was hat auch der Schaubrottisch außer der Zahl 12, die doch auch sonst noch in der Welt vorkommt,

gemeinsames mit den 12 Sternbildern? Eignet sich ein viereckiger Tisch zum Abbild der Kreisbewegung am Sternenhimmel? besteht zwischen Sternen und Broten ein Tertium comparationis? Warum zeigen sich sonst keine Sterne in der Hütte, außer den angeblichen 7 Planetenlampen? Es steht also fest, das Zelt enthielt wesentlich zuerst die bekannten Requisite einer Zeltwohnung, hatte daher Kammern, Leuchter und Tisch, trug aber zugleich den symbolischen Charakter eines Tempels in Zeltform, mußte daher demgemäß Altäre sowie einen Gottesthron und dergleichen haben, um die ursprüngliche Zeltform für den religiösen Charakter umzugestalten. Man weiß auch, wie Philo, und Flavius Josephus zu ihrer Auslegung mochten gekommen sein. Sie suchten das hebr. Heiligthum dem Heidenthum gegenüber in einem schönen und anziehenden Lichte darzustellen, basirten auf den platonischen Eintheilungen des Kosmos, entkleideten ihn, so weit es mit dem Monotheismus verträglich war, der eigenthümlich hebräischen Anschauung und fanden in des Zeltes Bestandtheilen sohin lauter Symbole, welche dem Heidenthum, statt fremd zu sein, vielmehr empfehlend erscheinen mußten. Bähr will dieß wenigstens Symb. 1. S. 108 aus den Worten schließen, mit welchen Flavius Josephus seine Deutung beginnt, nämlich der Phrase: „Wenn jemand ohne Scheelsucht und mit Ueberlegung nachdenken will". Allein mit Recht kann dieser Standpunkt auf das Innere des Heiligthums nicht bezogen werden; es meint daher schon Mai in der Theologia Judaica p. 218: „Wer sollte glauben, daß der weiseste Gott sein Volk keine erhabenere Mysterien habe lehren wollen, als was die Physiker und Mathematiker erörtern? Und wenn das Innere des Heiligthums und insbesondere das Heilige auf die Rauchdünste der Erde, auf die Planeten des Himmels und die davon abhängigen Früchte der Erde oder auf die Sternbilder und den die Fruchtbarkeit bedingenden Sonnenlauf habe deuten wollen, warum war denn der Eintritt ins Heilige nur den Priestern erlaubt? Konnten dieß Juden und Leviten, ja selbst Heiden in der sichtbaren Welt alle Tage sehen, warum hätten sie die Symbole nicht auch im Zelte sehen dürfen"? Zudem besteht kein Grund, warum Gott sein Heiligthum mit den Symbolen der sichtbaren Welt in seinem Zelte habe ausschmücken lassen. Denn die mosaische Offenbarung lehrt ja keinen Pantheismus, keine

Naturreligion, sie kennt nur ein über Himmel und Erde erhabenes, in der Welt wirkendes, aber zugleich außerhalb derselben existirendes Wesen als Gott an, seine Wohnung kann sohin nach Innen nicht das sein, was sich außen zeigt, seine himmlische Wohnung muß also Himmlisches enthalten, das der Ewige mit den Auserwählten seiner Familie auf Erden und dereinst jenseits theilen, ihnen überhaupt gewähren will. Konnte die physikalische Auslegung daher nicht einmal bei den Rabbinen allgemeine Anerkennung finden, so kann es nicht Wunder nehmen, daß auch die christlichen Ausleger sich nie mit ihr vollkommen befreundeten.

Nr. II.

Eine andere Auslegung, welche ebenfalls von Philo ausgeht, und in Luther und anderen eine Anerkennung und zuletzt in Friedrich's Symbolik der mosaischen Stiftshütte ihre ausführliche Vertheidigung fand, bemüht sich, statt des weitausgreifenden Weltbaues des Makrokosmos den mikrokosmos d. i. den Menschen als Vorbild oder Grundriß des alten Heiligthums auszugeben. Sie liegt eigentlich schon in der zweifachen Abtheilung des Heiligthums, wenn man den Theil, welcher das Sinnenfällige betreffe (τὰ αἰσθητά), und den Theil unterscheidet, der das Geistige (τὰ νοητά) umfassen soll. Im Buche de Cherubim schreibt Philo nämlich bestimmter so: „weil er (Gott) unsichtbarer Weise bei der Seele einkehrt, so lasset uns diesen Ort so zubereiten, daß er, wie es sich ziemt, ein würdiger Aufenthalt Gottes werde“. Nachdem er sodann den Vergleich macht, daß, wenn man Könige im Haus empfange und es auf das Beste herrichte, die würdige Zubereitung noch mehr Pflicht sei, wenn „der Herr der ganzen Welt sein Geschöpf des Besuches würdigt und von des Himmels Höhe zur Tiefe der Erde herabkommt“, so fährt er fort: „Fern sei es, ihm ein Haus von Steinen oder Holz bereiten zu wollen; davon kann gar nicht die Rede sein. Denn wenn auch die ganze Erde plötzlich in Gold oder in sonst Etwas verwandelt würde, was noch köstlicher sei als Gold, — so könnte sie doch nichts anderes werden, als der Schemel seiner Füße. Jedoch eine Seiner würdige Wohnung ist die fromme Seele. Wenn wir also von der unsichtbaren Seele sagen, sie sei die Wohnung des unsichtbaren Gottes

auf Erden, so werden wir richtig und eigentlich reden". Diese Anschauung von Philo*) in Uebereinstimmung mit jenen Worten der Schrift, wo Gottes Weisheit ihre Wohnung in reinen Seelen nimmt und wo die Christen Tempel Gottes genannt werden, liegt nun unverkennbar der Ansicht Luther's zu Grunde, wenn er beim Magnifikat oder dem Lobgesang der hl. Jungfrau die Ausdrücke des ersten Verses, welche von einer anima und einem spiritus sprechen, preßte und darnach wie Plato zwei unterschiedene Bestandtheile des geistigen Menschen annahm und den Leib sodann als dritten Bestandtheil festhaltend, unter Berufung auf die trichotomischen Worte des hl. Paulus im 1. Br. Tessal. 5, 23 die Behauptung aufstellte, „der Geist, das Höchste im Menschen sei das Haus, wo der Glaube und das Wort Gottes wohne." — „Die Seele sei zwar ebenderselbe Geist nach der Natur, mache aber den Leib lebendig und wirke durch ihn. Hier sei die Vernunft das Licht im Hause, und müsse vom Geist regiert sein." — „Der Leib sei es, dem Uebungen und Gebrauch zukämen, nachdem die Seele erkannt habe und der Geist glaube". „Ein Gleichniß hiezu sei der Tabernakel des Moses mit seinen 3 unterschiedlichen Gebäuden". Der Geist des Christenmenschen sei abgemalet im Allerheiligsten, derselbe sei Gottes Wohnung „im finstern Glauben ohne Licht; denn er glaubt, was er nicht sieht. Seine Seele ist das Heilige wegen der sieben Leuchter. Sein Körper, der jedermann offenbar ist, sei der Vorhof". So schön auch dieser Vergleich sich ausnimmt und obgleich Luther deßhalb keineswegs originell erscheint — denn die hl. Väter haben abgesehen von Philo längst vor ihm die heil. Seelen mit dem Zelte Moses verglichen, sie deßhalb als Gottes-Laden angesehen**) und da Maria von der Kirche als „die Arche des Bundes" von

---

*) Friedrich sucht bei Philo aus dem Werke περὶ τοῦ τὸ χεῖρον noch eine andere Beweisstelle, wo es heißt: „Indem die mosaische Hütte συμβολικῶς οὖσα ἀνθρώπου ἀρετή d. i. mit symbolischer Beziehung ein Menschenwerk war, so wird sie nur des Namens, nicht der Wirklichkeit (ὑπάρξεως) würdig erachtet werden müssen, eine Nachahmung und Abbildung der göttlichen (himmlischen Hütte) zu sein". Friedrich übersetzt ἀρετή mit „Sinnbild" statt Werk, um eine bestimmtere Aeußerung von Philo zu gewinnen und glaubt, wenn auch nicht für die Philologen, doch im Sinne von Philo's Schrift übersetzt zu haben.

**) Vergl. Lapide zu Exod. 25.

jeher und in der lauret. Litanei so gewöhnlich gefeiert wird, so mochte ihn beim Auslegen des Magnificats diese kath. Reminiscenz durch die Seele fahren — so muß es doch befremden, wenn Friedrich's Symbolik diesen Vergleich im Einzelnen wirklich durchzuführen und dieses Bild als dasjenige zu erweisen sucht, welches dem Moses beim Grundriß der Hütte vorgeschwebt habe. Erzürnt darüber, daß Bähr gesagt, Luther sei für seinen Vergleich den Beweis im Einzelnen schuldig geblieben, sucht er auf einem bisher in der Exegese unbetretenem Wege, nämlich durch die Anatomie, mit vollem Ernste und vielem Fleiße zu zeigen, der Vorhof entspreche dem Leibe, das Heilige dem Rumpfe, das Allerheiligste dem Kopfe, und zwar nach der Außenseite hin. Jedermann möchte hiebei alsbald fragen, wo sind die Augen des Kopfes und wo die Ohren? Soll wohl der Hals überflüssig sein, weil das Gerüste zwischen dem Heiligen und Allerheiligsten sich zu keiner Kehle verengte? Warum hatte das Gerüst auch keinen ovalen Mund? Der Vorhof wie die Hütte bot ferner ein Oblongum dar; Friedrich weiß nun durch apriorische Construktion zu beweisen, wie das gekommen sei, um jeden Zweifel an dem Vergleich des Vierecks und dem menschlichen Körper vornherein abzuschneiden. Er meint, die Stiftshütte sollte die Menschengestalt in ruhender, ausgestreckter Lage darstellen, weil das Zelt eben auch erst aufgeschlagen wurde, wenn Israel Lager schlug. Allein angenommen diese Voraussetzung, die jedenfalls willkürlich erscheint, so lagerte sich Israel doch gewiß niemals so, daß jeder die Beine spreizte und die Hände ausbreitete und erhob. Diese Stellung, in welcher Friedrich uns die gelagerte Haltung durch die Figur eines leibhaftigen Knochengerüstes ohne Bedenken vorträgt, widerspricht aller Wirklichkeit. Der Zweck der Ruhe bringt es mit sich, daß die Muskeln nicht ausgedehnt werden dürfen, das Zusammenziehen der Hände und Beilegen zum Leibe gehört zur Lagerung, ein Spannen der Hände tritt nie nach Aussen ein, selbst nicht einmal recht, wenn man eine Hand zum Kopfpolster gebrauchen will. Man liest zwar und begreift es, daß der Mensch auch eine Wohnung Gottes sei, aber so die Signatur des Viereckes bei ihm aufzusuchen, das kann nur die kühnste Phantasie, mit Händen und Füßen wehrt sich jeder unwillkürlich gegen diese Anschauung Dieselbe ist so unglaublich, als wie wenn jemand sagen wollte, die Leute bauten ihre Häuser

viereckig wegen ihrer Leibesbeschaffenheit. Friedrich will ferner die vier Eingangssäulen des Vorhofs mit Arm und Bein vergleichen; aber wie können sie zugleich als Maasstab für den viereckigen Vorhof gelten, wenn sie nur die Pforten des Leibes sein sollen? Und wer hat je diese Bewegungs-Werkzeuge des Körpers für die Pforten des Leibes gehalten? Der Dichter selbst fehlt noch, dem dieß eingefallen wäre. Die Sinneswerkzeuge und der Mund können wohl hiezu naturgemäß verglichen werden; allein Hände und Füße können dieß ohne Künstelei nicht vorstellen. Bei den Vorhängen des Vorhofs und der Hütte denkt dieser „Salomon" unserer Zeit an die menschliche Haut und glaubt die weiße Farbe der Haut mit der Farbe des Vorhofs und die rothe Farbe des Blutes und Fleisches mit dem Kokkusroth und das blaue Geäder mit den Tachasfellen, die Sehnen deßgleichen mit dem Weiß der unteren Decke und am vierfarbigen Vorhange und die vier Decken mit den verschiedenen Hauttheilen in den schönsten Zusammenhang zu bringen. Nun wird ihm zwar jeder gern zugestehen, daß sich dieser Anwalt seines Martin Luthers nicht ohne Geschick auf jene Schriftstellen beziehe, wo der alte Job zum Schöpfer sagt, er habe ihn mit Haut und Fleisch bekleidet und mit Gebein und Adern „durchwebt" (?) und der Psalmist sagt auch mit Recht, der Herr habe ihn mit „Kunst" gebildet in Mutterleib Psl 139, 15. Job. 10, 11; allein abgesehen von der geflissentlichen Uebersetzung, welche hier die Kunstweberei absichtlich mit dem Kunstfleiße an den heil. Decken und Vorhanggeweben verbindet, so sollte man denken, die Menschen sollten zum Vorhof an Händen und Füßen weiße Hautbedeckung haben und nach dem Vorbild der Hütte müßten sie am Kopf und Rumpfe nach Art des Tachasleders blau angestrichen, oder, weil einige ohne gerechten Grund das Heilige mit rothen Widderfellen, das Heiligste aber mit Tachasfellen bedeckt sein lassen, müßten die Leute am Gesichte blau, am Rumpfe roth sein. Zur Zeit hat man aber diese Menschenraçe noch nicht entdeckt, und ob der paradiesische Mensch, ob Adam und Eva, so ausgesehen, der gerade nach Friedrich's Deutung dem Moses als Ideal vorgeschwebt, das läßt sich nicht erwarten, auch hat Friedrich dieß nicht zu behaupten gewagt. Ueberhaupt nimmt er bei Ausdeutung der Hütte eine künstliche Wendung. Obgleich sie nämlich äußerlich mit dem Rumpfe und Kopfe rücksichtlich der Knochen

und Haut kecklich verglichen wird, so läßt Friedrich dennoch die äußere Menschenhaut am ganzen Leibe dem Vorhof zukommen, flüchtet dann aber zur Aufrechthaltung des Vergleiches auf die Fleischtheile und weißen Sehnen darin. Allein wenn man auch die Sehnen als weißen Zeddel für ein Analogon zu der vierfarbigen Bedeckung und dem Vorhang wollte gelten lassen, wo findet man im Geäder und im Fleische die Cherubim- und Blumengebilde, mit denen die innere oder unterste Zeltdecke geschmückt war? das läßt offenbar den wärmsten Vertheidiger dieser Auslegung sitzen. Nicht besser steht es bei Friedrich's Vergleich des Brandopferaltares und Beckens mit Mann und Weib und dem Ehebund zwischen Gott und Israel. Die Kenntniß vom Worte Gottes muß ihm hiebei zuerst dazu dienen, zu zeigen, daß Gottes Zorn-Eifer dem des eifersüchtigen Ehemanns gleiche, daß dieser Zorneifer im Altarfeuer versinnlicht sei, daß der Altar sohin das Bundesverhältniß zwischen Gott und Israel und Gottes Feuereifer darstelle. Weil aber das Wasser Bild der Zaghaftigkeit und Weichheit sei, Jos. 7, 5 und zugleich die Fruchtbarkeit befördere und abbilde Psl. 1, 3. Num. 24, 5—7, weil das Wasseraufgießen als Zeichen der Dienstbeflissenheit gelte 2 Kön. 3, 11, und Weiber mit Brunnen verglichen würden pro. 5, 15—17, weil das Becken einst aus Weiberspiegeln d. i. aus Metallspiegeln der Frauen gegossen ward, so weiß unser Symboliker alsbald Hilfe und Rath zur Enthüllung des heil. Zeltes Gottes und seines Beckens: das Becken stellt Israel als die Verlobte oder Braut des Herrn. So häufig indessen auch die heil. Schrift den Vergleich der Liebe Gottes zu Israel mit dem Ehebund gebraucht und alle Abgötterei eine Unzucht oder eheliche Untreue nennt, so gewöhnlich auch Gottes Liebe zu uns als eifersüchtig erscheint, so leuchtet doch das Ungereimte dieser Symbolik klar hervor, wenn man diese Auslegung näher anschaut und insbesondere mit den Kultübungen vergleicht. Wenn Israel unter dem Becken wäre dargestellt gewesen, so hätte dieß Gefäß im Kulte doch jedenfalls zum Gebrauche des Volkes dienen müssen; allein ursprünglich wuschen sich die Priester darin blos ihre „Vorhofsäulen", nämlich Arm und Bein; es war sohin speziell priesterliches Geräthe. Ferner wollte Gott seinen Ehbund mit Israel gewiß nicht durch das Altarfeuer als solches darstellen; denn hiezu diente eben sein Zusammenwohnen

in der Mitte von Israel. Auch haben wir die klarsten Aussprüche der Schrift, daß das Altarfeuer zur Entwickelung des Wohlgeruches in den Opfern, sohin als Mittel diente, die Ehre des Herrn kundzugeben, weil es zumal selbst so genannt wird, die Herrlichkeit Gottes; sohin kann man sich nicht denken, daß Gott in jenem Feuer auch die Leidenschaft der ehelichen Liebe als Sinnbild der ausschließlichen Liebe, die ihm gebührt, habe kundgeben wollen. Die Berufung auf die Strafe der Söhne Aaron's, welche fremdes Feuer gebrauchten, ist ohnehin nur ein Scheingrund. Gott strafte nämlich an ihnen nicht speziell die Verletzung seines Bundes, sondern die überhaupt sträfliche Entweihung seiner symbolischen Gegenwart. Hätte ferner das Becken an Israel als Gottes Braut erinnern sollen, so ist nicht abzusehen, warum es gerade zur Reinigung dastand und nicht vielmehr als Braut-Geräthe im Schmucke göttlicher Heiligkeit. Ohnehin wird Feuer und Wasser in der hl. Schrift als Bild vom Leben und Tod aufgefaßt, wie der Abschied nehmende Moses es deutlich sagt; hier nun beide Elemente im Freundschaftsbund zu erblicken, weil das Feuer nicht ausgelöscht werden sollte, läßt sich bei ruhiger Ueberlegung nicht annehmen; denn Gottes Feuereifer erwachte nicht bei Israels Treue, sondern nur bei abnormen Zuständen, wenn es treulos wurde. In der Hütte aber, wo nur Reine und Bußfertige Zutritt hatten, sollte nicht Gottes Haß und Zorn, sondern seine Liebe zu Israel kund werden. Weil es indessen, wollte ich eingehend die einzelnen Behauptungen Friedrich's weiter in ihrer Blöße zeigen, als polemisches und hämisches Gebahren, als eine arnobische irrisio erscheinen könnte, so will ich fernerhin mehr Bähr sprechen lassen, der seinen Gegner im Sal. Tmpl. S. 74—81 mit unverdienter Gründlichkeit und Würde vollständig widerlegt. Er schreibt zuerst:

„Friedrich suche die Grundidee, daß das israelitische Heiligthum den Menschen überhaupt oder die menschliche Natur darstelle, wie billig, aus der heiligen Schrift zu beweisen. Da er aber keine einzige Stelle anführen könne, in der mit direkten Worten jene Grundidee ausgesprochen wäre, so sucht er auf indirektem Wege zum Ziele zu gelangen. Zuerst beruft er sich deßhalb auf Stellen, wo das „Bauen eines Hauses" bildlich für Gründung einer Familie oder eines Geschlechtes steht, wie Deut. 25, 9. Exod. 1, 21, dann auf solche, wo das Volk Israel das

„Haus Jakobs“ genannt wird, wie Jsa. 1, 5, 6. Ezech. 3, 4, 5, 7, womit er weiter jene Stellen verbindet, die von einem Wohnen Gottes unter Jsrael reden, wie Exod. 29, 45; Ezech. 37, 26, 27; endlich bezieht er sich auf die Schöpfungsgeschichte des Menschen gen. 2, 22. Allein an allen diesen Stellen finde sich nicht im Entferntesten eine Beziehung auf die Stiftshütte, geschweige denn, daß letztere, wie man doch, wenn es sich um einen Beweis dessen, was sie sein soll, handelt, jedenfalls verlangen muß, für ein Bild der menschlichen Natur oder des Menschen überhaupt erklärt wäre.“ Weil jedoch Friedrich aus 2 Sam. 7, wo Gott dem David, der ihm ein Haus bauen wollte, versprach, er wolle seinen Samen erheben und ihm ein Haus bauen, seine Anschauung noch besser zu begründen glaubt, so erwidert Bähr, „diese Stelle erkläre weder das Zelt noch das Haus für ein Bild der menschlichen Natur, jedermann müsse unwillkürlich fragen, wie diese Stelle doch als ein Hauptbeweis dafür angeführt werden könne? Es sei dieß, wie man sehe, nur durch typologische Exegese möglich gewesen. Friedrich verstehe, unter dem Samen, der aus David's Lenden kommen sollte, Christum und unter dem Haus, das dieser bauen sollte, „den lebendigen Tempel seines Leibes, die Gemeinde“. Nun schließe er rückwärts: der mystische Leib des Herrn schließe seinen wirklichen Leib, seine menschliche Natur ein; da nun diese der zweite Adam, der nach Gottes Bild geschaffene Adam war, so stellt der Tempel oder die Stiftshütte, in der Gott wohnt, eigentlich die menschliche Natur (Adam) dar. Bähr bemerkt, der Samen David's sei (zunächst) nicht Christus, sondern Salomon, dieß gehe namentlich aus den Parallelstellen I Kön. 5, 17, 19 (3, 5) und 8, 18–20 auf's Bestimmteste hervor. Wäre auch Salomon ein Typus von Christus, so folge doch daraus keineswegs, daß Alles, was sich auf Salomon bezieht und von ihm gesagt wird, auch zugleich von Christo gelte. Bähr meint, wenn an der fraglichen Stelle das Haus, welches Gott dem David bauen will, dem Hause, das ein Davidide dem Namen Gottes bauen soll, gegenüber gestellt werde, so sei damit noch keineswegs gesagt, daß letzteres ein Symbol des ersteren sei; das Verhältniß beider zu einander sei kein symbolisches (?), sondern ein gegensätzliches, ohne damit „„ein bloßes leeres Wortspiel““ zu sein. Es liegt nämlich der Gegensatz in der schönen Gradation: Du

willst mir ein steinernes und ich dir ein lebendiges Haus bauen d. i. eine auf dem Throne bleibende Nachkommenschaft. Wenn Stellen im N. T. I Pet. 2, 5. I Cor. 3, 16. Joh. 1, 14. 2, 19. den wirklichen und mystischen Leib Christi Tempel nennen, so nehme Bähr seine Behauptung zwar zurück, daß darin eine blos bildliche Erscheinung liege; er erkläre sich mit Friedrich und den Typologen einverstanden, es folge aber daraus, daß Christus und seine Gemeinde im typischen Verhältnisse zum alten Heiligthum stehe, noch keineswegs, daß letzteres ein Symbol der menschlichen Natur überhaupt und namentlich des Leibes mit all seinen Gliedern und Knochen u. s. w. sei. Der ganze Kultus sei nur symbolisch-typisch, weil er religiöse Ideen und Wahrheiten für Israel darstellte, welche ihre „Erfüllung und vollendete Realität in Christo und in der neuen Heilsökonomie hätten. — Niemand werde wohl behaupten mögen, daß in der Kirche Christi die Idee des menschlichen Leibes mit allen seinen Knochen und Gliedmassen (oder Eingeweiden) ausgeprägt werden sollte oder daß die Idee des animalen Organismus ihre Erfüllung und Realität erst im N. T. erhalten habe. Die Hauptidee des alten Heiligthums sei die Idee der Wohnung und Offenbarung Gottes bei Israel gewesen, diese sei aber im N. B., wo das Wort Gottes Fleisch angenommen und bei uns gewohnt habe (und noch bei uns wohnt), vollkommener ausgeprägt, und wie sich an die Hütte alle Vermittlung des Heils und Lebens angeschlossen, wie sich Israel daselbst zusammengefunden als Ein Volk, so sei dieß alles noch vollkommener nun in Christo der Fall, in welchem alles Heil Gottes liege, das uns durch ihn zugekommen sei, und in welchem Alle zu einem lebendigen Bau Gottes zusammen verbunden werden sollen, nicht blos national und räumlich und fleischlich, sondern geistig, innerlich und aus Berufenen von allen Völkern. Was sodann die Ausführung im Einzelnen betreffe, so mache Friedrich die israelitische Kultusstätte zu einer symbolischen Anatomie, was so unbillig sei, als nur immer möglich. — Beim Anblicke der anatomischen Tafeln, die derselbe aus neueren Werken über Anatomie entlehne, müsse sich jedes unbefangene Gefühl dagegen sträuben und jeder werde fragen: Was soll an der Kultusstätte, wo Gott geehrt und Israel geheiligt wurde, die Darstellung der 12 Rippen, der 60 Knochen des Gliedersystems, der 6 Schädelknochen, des Wirbels

der Wirbelsäule zwischen den kurzen Rippen und dem Becken, des Sieb- und Zungenbeins, der 2 obersten Halswirbel (Atlas und Epistropheus), des Keilbeins und der Geschlechtsglieder? — Es war doch nicht Zweck des alten Kultus, dem Volke Anatomie zu lehren. Israel blieb ja gerade in diesen Kenntnissen immer sehr arm und soll doch stets fort und fort ein genaues Abbild des menschlichen Knochen- und Gliedersystems vor Augen gehabt haben. — Wenn im jüdisch-kabbalistischen Buche Kosri einzelne Bautheile gar auf Verdauung und Sekretion — gedeutet werden, so müsse man sich wundern, warum Friedrich darin nichts Lächerliches und Abgeschmacktes finden zu können behaupte. — Schließlich macht Bähr noch aufmerksam, daß Friedrich nicht den Tempel, sondern die Hütte für das vollständigste und vollkommenste israel. Heiligthum ansehe, daß ferner fast alle Beziehungen auf den Glieder- und Knochenbau, welcher durch die Zeltstangen und Bohlen, und alle Beziehungen auf das durch den Knochenbau überkleidete Fleisch, welches durch die Umhänge und Zeltdecken angedeutet sein soll, auf den Tempel gar keine Anwendung finden 2c. Daraus schließt nun jeder, daß die Arbeit Friedrich's trotz Fleiß und guter Absicht mit keinem Rechte Anspruch machen kann, die bildliche Bezeichnung, die einst Martin Luther auf die Hütte anwandte, sei nunmehr als die richtige und wahre Anschauung, oder als der Schlüssel zum richtigen Verständnisse des alten Zeltes nachgewiesen. Luther's Magnifikat ergoß sich eben blos im Spiele frommer Gefühle über die Bedeutung des alten Hauses Gottes, und an objektiver Wahrheit liegt seinen Worten nur die von der hl. Schrift und den Vätern so oft wiederholte Verheißung zu Grunde, Gottes Gnade und Geist nehme Wohnung bei frommen Seelen, Gott kehre bei ihnen ein und mache sie zu Gefäßen seiner Huld. Der Schüler konnte darum seinem Lehrmeister mittelst Haut und Knochen aus dem anatomischen Laboratorium keine Lorbeerkrone aufsetzen.

Nr. III.

Von den Verirrungen, welche die kosmische Auslegung verschuldete, da sie theils den Makrokosmus, theils den Mikrokosmus als Maasstab zur Deutung des Stiftszeltes anlegte, ist es nun zweckmäßig zu der typischen Exegese überzugehen, um so an das Gebiet des Geschöpflichen das Interesse des Reiches Gottes

in der Zeit anzuschließen. In dieser Beziehung hat man von jeher die Stiftshütte als ein Vorbild von Christus angesehen; man hat hiebei sowohl die Worte Christi, daß sein Leib der Tempel Gottes sei, als die Worte der Apostel, daß Gott in ihm wesenhaft wohnte, und das Geheimniß der Menschwerdung überhaupt zur sicheren Grundlage des Beweises angewandt. Ohnehin waren alle Kulthandlungen, besonders die Opfer und der Priesterdienst ein Vorbild der Erlösung und die Vorbereitung zum Vollalter der Menschheit. Es handelt sich sonach um keine irrige Auslegung, wenn wir der typischen Bedeutung der Stiftshütte gedenken, wir haben schon vorher in § 7 die typische Analogie zwischen Christus und dem Tempel des Herrn anerkannt. Dennoch aber ist nicht zu verkennen, daß die providentielle Einheit zwischen Typus und Antitypus auch misdeutet wird, wenn man ohne Unterschied der göttlichen Personen das Haus des Herrn blos der Einen Person in Christo zuschriebe und den Vater und heiligen Geist in Jehova verläugnen wollte, der bei Israel Wohnung nahm. Wir haben bewiesen oder eigentlich aus den bestimmtesten Zeugnissen der heil. Schrift ersehen, daß die Hütte des Herrn den Himmel darstellte, daß sie der heil. Apostel geradezu ein Schattenbild der jenseitigen und wahren Güter und ein Abbild der himmlischen Dinge nennt. Wir wissen auch, daß Moses sie nach dem Urbilde im Himmel darstellte und daß die Propheten und Apostel nach ihr die himmlischen Zustände schildern. So wenig nun Jesus Christus allein im Himmel wohnt und so gewiß der Vater und hl. Geist es ist, den wir dort mit den Engeln und Heiligen sammt dem Lamme Gottes anbeten und als den dreieinigen Gott von Angesicht zu Angesicht einst sehen wollen, ebenso gewiß kann man die Hütte des Herrn, in welchem er einst bei seinem Volke zeltete und die kommenden Heilsgüter abbildete, unmöglich ohne Beziehungen auf den Vater und heil. Geist vollkommen richtig würdigen und verstehen. Zwar könnte man sagen, daß der Sohn Gottes es ist, durch den Gott erschien, daß er der in der Aeußerlichkeit erschienene, sichtbar vermittelnde Gott sei, dem Vater aber die Unsichtbarkeit zugeschrieben werde, wie wir dieß oben selber anerkannten und noch anerkennen; allein eben die Hütte des Herrn zeigt Gott als den sichtbaren und unsichtbaren zugleich, sie stellt den Einen Gott in dreifacher Ordnung und Erscheinung bei

Israel gegenwärtig dar, und es fragt sich also nur, wie die hl. Hütte Christum typisch einst darstellte, wie dieses ohne Ueberschreitung und ohne Verkürzung der Wahrheit zu verstehen sei.

Der hl. Cyrillus l. 4 in Joan. cap. 28 bezieht nicht nur das Zelt, sondern auch Alles, was in der Hütte war, auf Christus und sagt (vergl. Lapide in Exod. 26. S. 225): „Christus ist das Zelt wegen der Decke seines Fleisches; er ist die Lade, als das Wort des Vaters, da in jener das Gesetz Gottes hinterlegt war; er ist der Tisch, da er uns in der Eucharistie Speise und Leben giebt; er ist der Leuchter, weil er das geistige Licht der Seele ertheilt; er ist der Weihrauchaltar, weil er der Wohlgeruch in der Heiligung ist; er ist der Brandopferaltar, weil er als Opfer für das Leben der ganzen Welt sich hingab; er ist auch der Altar, weil wir, bauend auf Christus und Christi Verdienste, Gott unsere Gebete, Gelöbnisse und Opfer darbringen". Der hl. Gregorius hom. 4 in Ezech. bezieht selbst die Cherubim auf Christus, da er schreibt: „Unser Erlöser ist nach seiner Geburt Mensch, in seinem Tod ein (Opfer)-Kalb, in seiner Auferstehung ein Löwe und durch die Himmelfahrt ein Adler", ein Vergleich, der außer anderen Schönheiten besonders durch den Umfang des ganzen Lebens-Verlaufes Christi sich empfiehlt. Selbstverständlich wird der Sühnthron auf der Lade ohnehin auf Christus gedeutet werden, denn der Apostel Paulus bezeugt schon, Gott habe Jesum durch den Glauben in seinem Blute uns zur Versöhnung gemacht, wobei er das Wort Versöhnung durch *ἱλαστήριον* giebt, das bei den 70, nach welchen der hl. Apostel gewöhnlich die Schrift anführt, auch den Sühndeckel der Lade bezeichnet. Um nun hiebei nicht den richtigen Standpunkt zu verlieren, muß man erwägen, daß die himmlischen Dinge und Güter im Heiligen und Allerheiligsten nur insofern dem Sohne Gottes unmittelbar zukommen, als nach den Worten Jesu „alles, was dem Vater ist, auch dem Sohne angehört" und die Personen der Gottheit einerlei Wesen oder Substanz und gleiche Allmacht und Vollkommenheit besitzen. Der Sohn Gottes wird also von den Cherubim angebetet wie der Vater und Geist, er empfängt die Gebete der Heiligen und giebt Gnade und Erbarmen zugleich mit und wie der Vater und Geist. Wenn uns der hl. Geist Licht und geistige Kraft, leiblichen Segen und den Geist der Andacht verleiht, so ist daran auch der Vater der

Lichter und Regent der Welt sowie der Sohn, das Licht der Welt und Urheber des Lebens, durch den Alles geschaffen ist, nothwendig betheiligt. Ebendeßwegen ist nicht zu verwundern, wenn der Versuch, die ganze Hütte und alle Güter des Himmels auf Christum zu beziehen, innere Beziehungen zur Wahrheit voraussetzt und enthält. Außer der gleichen göttlichen Natur, die allen 3 göttlichen Personen zu Grunde liegt, hat aber die allgemeine Beziehung der ganzen Hütte auf Christus noch einen anderen wesentlichen, naturnothwendigen Zusammenhang. Er ist causa meritoria, d. i. er ist die Thüre zum Heile und zu allen Gnaden Gottes, die das Zelt vorstellt. Sein Licht, seine Lebensfülle, seine Heiligungsgnade führt uns zum Leuchter des hl. Geistes und den himmlischen Trost aller inneren Kraft und Stärke, in seinem Tische von der Opferspeise des äußeren Altares in dieser Welt haben wir das Unterpfand für die Segensfülle des Geistes, und durch den Wohlgeruch seiner Verdienste sind unsere Werke der Gottseligkeit ein himmlischer Wohlgeruch für Gott und die Heiligen im Himmel. Er kam vom Schoos der göttlichen Barmherigkeit, verließ den Thron der Herrlichkeit im wahren Himmel, und brachte uns Gottes Offenbarung und Gesetz, um uns Alle zum Vater heimzuführen. Er erschloß uns die Lade göttlicher Geheimnisse und gab uns die Macht, Kinder Gottes zu werden wie die Engel und mit ihm im ewigen Leben zu erben und zu herrschen. Insofern muß es nur zu billigen sein, wenn man die Hütte als Vorbild von Christus ansieht, nichts davon zu sagen, daß ohnehin das Geheimniß der Menschwerdung die schönste Analogie zur alten Hütte bildet. Denn in Christo wohnt Gott bei allen Gläubigen, wie einst mittelst des Tempels mitten in Israel. In ihm wohnte Gott und er ist voll Gnade und Wahrheit, wie das Zelt, sohin erfüllt mit des Geistes Fülle, von dem er allen giebt, die an ihn glauben, Gnade über Gnade; er ist erfüllt mit dem Vater, aus ihm sprach der Vater, durch ihn herrscht der Vater, mit ihm heiligt und sühnt der Vater und ward in ihm gesehen. Allein Christus der Sohn und das Bild des Vaters ist allein Mensch geworden und er ist als solcher nicht dasselbe oder identisch mit dem Vater und Geiste, sondern eigenthümlich unterschieden von ihnen. Er hat unter uns gewohnt und die Apostel haben seine Herrlichkeit gesehen und er kam „mit Wasser und Blut“, um Leib und Seele

zu heiligen und für uns als Opfer vor Gottes Angesicht zum Lobpreis der göttlichen Gerechtigkeit und Erbarmung getödtet zu werden und uns Heil und Gnade als Bürgschaft himmlischer Gemeinschaft zu erwerben und zu geben.

Dagegen würde aber die Typik Maas und Schranken überschreiten, würde man hiebei von dem Grundcharakter einer Hütte und Wohnung Gottes abgehen und nur in allegorischem, tropischem und moralischem Sinne beliebige Anwendungen machen. Vergleichungen können erbaulich sein, das Kleid und das Haus eines Menschen richten sich nach den Absichten und dem Stande desselben, thun ihn kund, weisen auf ihn, allein sie sind doch für sich nur sein Kleid, sein Haus. Eine Analogie besteht faktisch zwischen dem A. u. N. B; es entspricht der Grundriß dem Aufrisse des Hauses. Man darf jedoch die Vergleichungspunkte nicht identificiren. Auge und Licht sind nicht einerlei, und doch verwandt. Gewisses bietet aber die typische Auslegung vom Messias über den Erlöser und sein Werk für die Erlösten und deren Beruf, zu Gott in dem Himmel zusammenzukommen. Gott nannte sein Zelt ja den „Ort der Zusammenkunft", zu wohnen bei seinem Volke. Es war ein Zelt des Zeugnisses an Israel.

Der Hauptfehler ist aber, es verliert sich die Typik oft in geschraubte Spielereien; man kann davon nicht anders denken, wenn man z. B. hiefür das Verhältniß der Stangen und Ringe zu der Lade oder die äußere und innere Vergoldung derselben, wenn man die Stufen und Gitter des Brandopferaltares, die Schleifen der Decken und dergl. in eine unmittelbare Beziehung zu Christus bringen wollte. Willkür und schielender Witz schaut hiebei nicht selten aus den scharfsinnigsten Einfällen frommer Gesinnung hervor, so daß eben deßwegen die Typik bei denkenden Kritikern vielfach in ein übles Licht gerieth. Solcher Auslegungen, die der Einheit der Auslegung zu nahe treten und bald dieses bald jenes, oft auf Geradewohl von einem Geräthe der Hütte zu deuten wissen, findet man bei den älteren Exegeten leider sehr viele, vergl. Lapide zu Exod. 25, 26 und 27 und zu Ezechiel's Tempel.

Eine eigenthümliche Art t y p i s c h e r Auslegung, welche nothwendig die Beziehung auf Christus ergänzt, sohin das Volk des Herrn nicht vergißt, zeigen uns ältere und neuere Theologen, wenn sie den Vorhof mit der Hütte auf die Kirche Christi

beziehen, deren Glieder durch den Vorhang des Glaubens die himmlischen Dinge betrachten und durch Christus in dem Hause des Herrn Fürbitte erlangen. Lapide giebt darüber S. 524 zu Exod. 26 nach Beda's und Anderer Auslegung folgende Anschauung: Der Vorhof bedeutet die Grundlage oder Anfangsgründe des religiösen Lebens und das gemeinsame (communem vitam) Leben der Christen. Daher stand im Vorhof der Brandopferaltar, andeutend die Vernichtung der Laster und die Abtödtung zum Dienste Gottes, sowie das eherne Becken, das Bild der Buße, dessen die Christen gewöhnlicher Art am meisten bedürfen. Das Heilige bedeutet vollkommenere Christen; deßhalb stand darin der Rauchaltar, andeutend das stete Lob und Gebet Gottes sammt Betrachtung, sodann der Leuchter, der auf die Lehrer hinweiset, die durch ihr heiliges Leben und ihren Unterricht in der Kirche vorleuchten, und der Schaubrottisch, hinweisend auf diejenigen, welche den Werken der Barmherzigkeit obliegen. Der Leuchter stand deßhalb rechts, der Tisch links, weil die Lehre des Almosens Werth übertrifft, — die Weisheit ist ja geistig, das Almosen leiblich. Der Altar stand aber in der Mitte, weil die Betrachtung das Lehren und Almosengeben fördert, weil ferner der Altar, der auf den Priester verweiset, diesen als Mittler zwischen Volk und Gott bezeichnet und die priesterliche Gewalt irdische und geistige Weisheit betrifft und austheilet, — wie Thomas v. Aquin ebenfalls meint I. 2. p. 102. a. 4. ad. 6. — Andere suchen im Heiligen auch ein Abbild des Standes der Religiosen und finden im Altare das Bild des Gehorsames, im Tische das Bild der Armuth, im Leuchter das Symbol der Reinigkeit. Das Allerheiligste bedeutet sodann die triumphirende Kirche oder den Himmel: daselbst befand sich darum die Bundeslade d. i. der Vereinigungspunkt (coetus) der Seligen, sodann das Sühngeräthe oder die verherrlichte Menschheit Christi, endlich die Cherubim d. i. die heiligen Engel, denen der glorreiche Gott vorsteht und über sie hervorragt und wo er sich den Seligen wie den Engeln im Himmel deutlich zu sehen giebt und sie beseligt. Auf die Fülle göttlicher Anmuth, Sättigung und Tröstung daselbst verweise sodann die Urne mit dem Manna, und auf die Verherrlichung des Körpers bei dessen Vereinigung mit der Seele in der Auferstehung verweise der Stab Aarons, der trocken war und wieder lebte und Blüthen und Früchte

trug". So Lapide. Es fragt sich, was ist daran wahr und was ist daran irrig? Wahr und richtig ist es, daß der Vorhof zubereitend in nothwendiger Verbindung mit dem Heiligthum der Hütte steht, aber es ist schon gefehlt, das Allerheiligste nur auf das Jenseitige zu beziehen, da doch das Heilige ebenfalls zur Wohnung Gottes gehörte, ein Ganzes mit ihm bildete und mit denselben Farben bedeckt war. Wahr ist es, daß die Bundeslade einen coetus von Seligen bildet, aber unwahr, daß sie allein dieß für den Himmel andeuten soll. Sie bildete einst den Mittelpunkt des ganzen Heiligthums, weßhalb sie auch allein ohne Zelt und übrige Geräthe mit in den Krieg genommen ward. Irrig ist es auch, ohne jedoch alles im Einzelnen näher verfolgen zu wollen, daß Lapide die Opferbrode auf das Almosen bezieht, da es doch auch am äußeren Altare Kuchen gab. Ebenso verhält es sich mit dem Rauchwerk in gewisser Art. Irrig ist es, die Manna-Urne und den Aaronsstab als geschichtliche Erinnerungseinlagen mit den übrigen Geräthen der Hütte auf gleiche Linie zu stellen. Irrig ist es endlich, dem Heiligthum zunächst nur für das Christenthum eine Bedeutung zuzuschreiben und das alte Volk dessen zu berauben, was ihm Gott durch die Hütte Gnadenvolles andeutete. Am Ende sagt Lapide, Alles, was er gesagt habe, könne verhältnißmäßig auf jede christliche und heil. Seele bezogen werden, die durch Buße, Liebe und andere Tugenden ein Tempel Gottes sei und werde, wie die heil. Schrift bezeuge; 1 Cor. 3, 16; Eph. 3, 17. Er bezieht sodann, nach einigen Väterstellen desselben Inhaltes über diesen Tempel, den Altar auf die Abtödtung, das Becken auf die Buße, und läßt die Seele, wenn sie in der Eucharistie am Tische Gottes den Hunger gestillt, im Leuchter der Lehre ihren Mangel gehoben und den Pesthauch schmutziger Gedanken und Gelüsten durch den hl. Hauch des Gebetes vertrieben hat, im Allerheiligsten zum Himmel übergehen; lauter Deutungen, deren erbauliche Beziehungen zwar jeden ansprechen können, im Zusammenhalt des Ganzen aber die Wahrheit nicht immer vom richtigen Standpunkte aus zeigen und gegen die Einheit unzählige Mal verstoßen. Die Gemeinde Gottes steht aber in Analogie zur Hütte, wie der einzelne Mensch, wenn er das Göttliche erfaßt und aufnimmt. Diese Familie steht im Hause Gottes, um Gottes Heil zu erfahren. Alles dient ihr zum Heil, und der Herr nahm auf

die Seinigen Bedacht bei seinem Hause. Aber Farben und Decken, Gitter und Pfannen, Tische und Leuchter können nur Anwendungen zulassen, die dem Zwecke einer Wohnung bei Gott einheitlich entsprechen und nicht wie eine wächserne Nase sich beliebig umbiegen lassen.

Nr. IV.
Coccejanische Auslegung.

Verwandt mit der vorherigen Auslegung ist auch eine von den älteren Protestanten beliebte Anschauung des Heiligthums, wornach man sich unter dem Vorhofe die sichtbare und äußere Kirche, unter der Wohnung aber die unsichtbare Kirche nach ihren angeblichen zwei Theilen, der streitentenden und der triumphirenden sich vorstellte und dem Heiligen hiebei den status gratiae und dem Allerheiligsten den status gloriae zuschrieb. Von dieser Auffassung sollen sich nach Bähr schon deutliche Spuren bei Origenes in Levit. Hom. 9. p. 243 und den Kirchenvätern überhaupt finden. Es ist aber dieß wohl eine allgemeine Redensart, um der protestantischen Idee von einer unsichtbaren Kirche auch einen patristischen Anstrich zu geben; in Wahrheit wissen die Väter nichts davon, daß die sogenannte unsichtbare Kirche, welche der kathol. Theologie, dem corpus oder der äußeren Gemeinschaft genüber, nur als anima ecclesiae bekannt ist, von der sichtbaren und streitenden Kirche getrennt sei; die Väter wissen, daß die Apostel eine sichtbare, streitende Gemeinde bildeten und daß Judas zu ihrem äußeren Körper, die übrigen zum äußeren Körper und zur Seele der Kirche Christi zugleich gehörten. Die Väter halten an die Worte des Herrn, daß das Himmelreich einem Acker gleiche voll Waizen und Unkraut, daß thörichte und kluge Jungfrauen den Herrn hienieden erwarten, daß faule und gute Fische ins Netz der Menschenfischer gehen. Obige Anschauung trägt daher protestantische Farbe und wurde auch nur von Irrlehrern aufgestellt, aber auch allen Ernstes vertheidigt. Ihre Patrone sind unter Anderen Coccejus sowie Witsius, (Miscellanea sacra lib. 2. diss. 1) Kraft (Observatt. sacr. fasc. I. Obs. 11) und besonders auch Salomon van Til (de tabernac. Mosis siehe bei Ugolini Thesaur. ant. 8). Letzterer geht (l. c. S. 14) von dem nur theilweise richtigen Standpunkte aus, die Hütte nach Art eines königlichen Pallastes anzusehen, wo Gott sich seinem gegenwärtigen

Volke unter einem bedeutungsvollen Symbole, der Schechinah, darstellen (sistere) wollte. Dieser Auffassung bleibt er auch im Einzelnen ziemlich treu, und erklärt daher zum Tische: „Da die Hütte die Form einer königl. Wohnung trug, so mußte nothwendiger Weise eine für den König (?) und die königl. Familie passende Speise da sein, und deßhalb stand im Heiligen der Tisch, nach der Zahl der Stämme Israels mit 12 Broden versehen". Er läßt jedoch dadurch keine Speise für Gott, sondern nur dieß andeuten, „daß Gott allen Stämmen Israels genüge, ihnen Alles zu reichen, was zum Leben und zur Gottseligkeit nothwendig ist". Beim Rauchaltar bemüht er sich neben dem kalvinischen und überhaupt protestantischen Lehrsatze von einer unsichtbaren Kirche auch die Opferlehre nach seinen dogmatischen Voraussetzungen handgreiflich bestätigen zu lassen und sagt daher: „Das Heilige oder die erste Kammer ist ein Symbol der geistigen oder unsichtbaren Kirche, in welcher allein die wahre Gottesverehrung stattfindet", und „da der Gesetzgeber (an diesem Orte) andere Opfer als das Rauchwerk nicht zuläßt, so lehrt er in vortrefflicher Weise, daß nach Vollbringung des einzigen Opfers Christi im N. T. kein Opfer stattfinde, als das Opfer des geistigen Rauchwerks", „diejenigen nämlich, welche neue Sühnopfer annehmen, leugnen die Bedeutung (valor) des einzigen Opfers". Ugolini geht nun hintendrein und sucht dem Verfasser mit den Zeugnissen der Väter zu widersprechen und citirt Just. in dial. cum Tryph. Tertull. lib. de vel. virg. Hypolit. Martyr. in oratione de antichristo, Cypri. Epist. 63. Chryst. hom. 2. in II Timoth. Allein es bedarf dessen nicht, das alte Zelt giebt keineswegs auch nur den geringsten Anhaltspunkt zu dem beregten Dogma, sobald man die wahre Bedeutung seiner Theile und besonders die Stellung der Hütte und dessen, was Gottes ist, genüber dem Orte für das Volk Israel oder dem Vorhofe richtig erfaßt. Beide zusammen bilden erst das ganze Heiligthum und die Hütte darf nicht ohne Vorhof und der Vorhof nicht ohne Hütte erfaßt und muß also nach Zeit und Raum einheitlich erklärt werden. Die vorgeblich unsichtbare Kirche mit dem Stande der Gnade fällt nach der Til'schen Auslegung doch mit der Zeitlichkeit der äußeren Kirche nothwendig zusammen, sie ist aber angeblich mit dem Orte der triumphirenden Kirche vereint oder zusammengebaut; wird aber

hiebei nicht die Kategorie der Zeit außer Acht gelassen? Die unsichtbare Kirche besteht im Geiste innerhalb der sichtbaren Kirche, bildet ebendarum keinen eigenen Raum, und ihre Angehörigen sind äusserlich noch nicht von den anderen getrennt, aber das Heilige, ein sichtbarer Theil, war faktisch vom Vorhofe durch Decken und Bauwerk abgesondert und stand nur in natürlichem Zusammenhang mit dem Allerheiligsten. Die Kategorie des Raumes wird also durch diese Exegese nothwendig verletzt, sie trennt was faktisch noch nicht getrennt ist und nur als Verschiedenes einstweilen in der Idee voraussichtlich besteht. Insbesondere aber hätte der Vorhof dann um das Heilige und das Heilige erst um das Allerheiligste herumgebaut sein müssen, weil sich räumlich die unsichtbare und sichtbare Kirche doch zunächst berührt. Aber sehen wir davon ganz ab, die Kultübung zeugt offenbar und schlagend gegen diese Auffassung. Das Heilige hätte dann jedenfalls auch dem Volke zugängig sein müssen und nicht blos den Priestern, und will man die Priester als Stellvertreter des Volkes ansehen, während sie nur seine Mittler, aber Stellvertreter Gottes sind, so hätten die Priester natürlicher Weise für alle Opfer am äußeren Altar im Inneren der Hütte eine entsprechende Ceremonie üben müssen, aber das war ja nicht der Fall. Bei den meisten Opfern trat der Priester nicht in die Hütte. Nur bei den Sündopfern durfte dieß geschehen und geschah auch da nicht allemal, sondern nur bei Sündopfern für das ganze Volk und für den Hohenpriester, geschah also blos der größeren Feier wegen. Das Rauchwerk stand durchaus unabhängig da; von den Brand-, Dank-, gewöhnlichen Sünd- und Schuldopfern und von den blos im Vorhof geschehenen Altaropfern heißt es mehr als hundertmal, daß sie dem Herrn wohlgefällig waren. Wie läßt sich aber alles Dieses nun für möglich halten, wenn das Rauchopfer allein die innere Andacht, das wahre, ächte religiöse Leben in Verbindung mit den Opfern am äußeren Altar hätte kennzeichnen sollen? Dasselbe hätte auch jedesmal sich an die äußeren Opfer anschließen sollen.

Van Til erkennt an, daß das Heilige dasjenige enthielt, was den drei edelsten Sinnen des Menschen zum Genusse und zum Erquicken dient, daß der Tisch dem Gaumen, der Leuchter dem Auge, der goldene Altar dem Geruche entspricht, cfr. Prov. 27, 9; wie nahe liegt es nun, die Hütte dann als Bild der Seligkeit

anzusehen, die Gott denjenigen in seinem himmlischen Hause gewährt, die einst bei ihm wohnen werden in den Sionshöhen der himmlischen Welt. Allein van Til hält einseitig dafür, daß alles dieses nur zur Verehrung Gottes und zur Ausschmückung des göttlichen Hüttenpallastes diente, gleichwie auch das Gold. Er sieht nicht ein, daß Gott dasjenige, was zu seiner Verehrung geschieht, uns zur Quelle der Glückseligkeit macht. Natürlich, wenn der aufsteigende Weihrauch auf dem Altar unsre Seufzer oder unsre Hoffnung, die Stakte oder bittre Myrrhe den Glauben an das Leiden Christi, die gebrochene Schaale von Onyx die zerbrochenen Herzen oder die Demuth, wenn das sehr heilsame Galbanum die Leben schaffende Liebe bedeutet, so erwartet jedermann, daß dann die Israeliten am inneren Altare hätten opfern können. Weil dieß aber verwehrt war, so sagt er, vom protestantischen Vorurtheile beherrscht, die Ursache liege darin, daß dieselben noch nicht widergeboren waren, wie die Christen und denkt nicht daran, daß der innere Altar zunächst die Gebetsstätte im Jenseits sei, wo die Heiligen und Engel unermüdlich beten zu dem der auf dem Throne sitzt und zum Lamme, und daß gerade dazu auch besondere Weihrauchspecies gehörten. Man kann noch gegen Van Til einwenden, daß dann auch die beschnittenen Priester oder Aaroniten nicht hätten hinzutreten dürfen; er weiß aber Rath hiefür und nimmt an, die Priester seien als Wiedergeborene vorausgesetzt worden, (Ugolin. 8. S. 132), darum hätten sie nöthig gehabt, (bei dem Becken, dem Bilde von Christus und seinen Verdiensten zu unsrer Wiedergeburt), sich Hände und Füße zu waschen". Das Becken, das Bild Christi, mit dem Wasser, „dem Symbol von Christi thätigem Gehorsame", „Joh. 3, 5. 1 Joh. 5, 6. Joh. 19, 34. 1 Joh. 5, 8" sei ebendeßhalb zwischen dem Altare, dem Bilde von Christi Opfertod, und der Hütte, dem Bilde der Kirche, gestanden, weil es keine Gemeinschaft mit Christus gebe, wenn nicht das Herz gewaschen und im Glauben (an Christi Erlösungstod) gereinigt sei". Man könnte etwa dieß annehmen, wenn die Priester, die als Wiedergeborene vorausgesetzt werden sollen, auch wie die hl. Taufhandlung erfordert, nur einmal wären abgewaschen worden; allein sie mußten dieß jedesmal wiederholen, so oft sie den Boden der Hütte betreten wollten, ja sie mußten dieß, wie z. B. der Hohepriester am Sühntage, sogar an einem und demselben

Tage mehrmals thun. Ebenso auch das Volk mußte sich waschen an anderen Plätzen und levitisch rein sein. Diese Waschungen differiren im Unterschiede der Würde, nicht in der Sache; also hätte doch Israel auch innen opfern können und hätte auch so gethan, wenn nicht der Ritus am inneren Altare anders aufzufassen wäre. — Uebrigens würde es zuweit führen, die coccejanischen Deutungen ins Einzelne zu verfolgen, es leuchtet außer der protestantischen Färbung sonst ein frommer Sinn immer noch aus denselben hervor; nur müssen wir im Allgemeinen noch aussetzen, was selbst Bähr an dieser typischer Auslegung rüget, wenn er schreibt (Symb. I. S. 18), „diese Auslegungsart leide besonders an einem dreifachen Gebrechen, zuerst mangele es an einer idealen Auffassung des Zusammenhangs zwischen dem alten und neuen Bunde; der Standpunkt derselben sei ein zu sehr äußerlich historischer und werde auf Unkosten des idealen und rein religiösen Elements hervorgehoben". — „Mit diesem Mangel hänge dann der Fehler zusammen, daß es bei Deutung der Typen an festen Principien und Gesetzen fehle, weßhalb Unsicherheit und Willkür die natürliche Folge sei. Man habe zwar bisweilen solche Gesetze aufstellen wollen, aber diese seien zu vag und unbestimmt gewesen. — Die kritische Richtung in der neuen Zeit habe daher diese Auslegung lächerlich gefunden, so daß die Typik bei Vielen für ein Synonymum von Phantasterei und mystischer Spielerei gegolten habe." Als Beleg führt z. B. Bähr an, J. J. Cramer habe de ara exteriore cp. 12, 1 beweisen wollen, Christus sei per omnia dem Brandopferaltar ähnlich gewesen und habe also demgemäß die Frage aufgestellt, quomodo Christus quadratus fuerit? Aehnlicher Weise sehe van Til die zum Leuchter gehörigen Lichtputzen als den Typus einer geheiligten Vernunft an, welche die immer von Neuem sich zeigenden Irrthümer und Ketzereien vertilge; Witsius finde in gleicher pedantischen Spielerei, wie die metallenen Fußgestelle des Brettergerüstes der Hütte ein Vorbild der Rechtfertigung (*δικαίωμα*) Christi sei, Lundius vergleicht die 12 Stücke, die wir im Glauben an Gott Vater von Jesus anerkennen, mit den Broden auf dem Schaubrodtisch und drgl. mehr. Auch katholische Ausleger thun oft so für katechetische und moralische Erbauung. Endlich hebt Bähr noch hervor, daß diese Ausleger das Wesen des Typus ganz verkannt hätten. Denn wenn dieser auch auf die Zukunft

verwiese, so mache diese Beziehung nicht alles aus; die niedere Stufe der Bedeutung werde dadurch nicht ausgeschlossen, diese biete vielmehr den Keim zur neuen Entwickelung. Diese Typiker behandelten aber den alten Ritus so, als sei er rein und allein nur der zukünftigen Dinge willen dagewesen". „Der mosaische Cultus habe in bildlich sinnlicher Darstellung nur mittelbar auch christliche Wahrheiten enthalten, zuerst müssen aber die eigenthümlich mosaischen und israelitischen Religionsideen aufgeforscht werden, was jedoch so zu verstehen sei, daß diese religiösen Ideen, welche der a. B. sinnlich und bildlich darstelle, ihre eigentliche Realität und Erfüllung erst im N. T. haben, denn alle religiöse Wahrheit concentrire und realisire sich in dem, der die Wahrheit selber ist, in Christo".

Nr. V.
Hengstenberg's Auslegung.

Sehr nahe verwandt mit dieser coccejanisch-typischen Deutung älterer Zeit ist in neuerer Zeit auf protestantischer Seite eine andere aufgetaucht, welche zu ihrem Urheber Hengstenberg (Beiträge zur Einleitung ins A. T.) und zu Anerkennern viele andere protestantische Theologen hat, nämlich Keil (der salom. Tempel S. 137), Tholuk (Commentar zum B. a. d. hebr.), Lisko (das Ceremonialgesetz des a. B.), v. Gerlach (die heil. Schrift mit erklär. Anmerk.), Kurtz (mosa. Opfer S. 84, Studien und Kritiken 1844). Sie lautet wie folgt: „Gott gab dem Volke im hl. Zelte ein Unterpfand seiner geistlichen Gemeinschaft mit ihm. Dort wohnte Er, dort wohnten seine Gläubigen bei Ihm. — War das heil. Zelt der Ort des Zusammenseins von Gott und seinem Volke, so mußte es nach seinen Bewohnern in zwei Haupttheile zerfallen, da ein ungetheiltes Beisammenwohnen der Stufe, auf der sich damals die Heilsanstalten befanden, nicht entsprochen haben würde (!). Die Stätte Gottes war das Allerheiligste, die Stätte des Volkes eigentlich (!) das Heilige. Da aber das Vordringen bis in die nächste Nähe des Sitzes Gottes die Ehrfurcht des Volkes vor ihm geschwächt haben würde, und die in dem Heiligen befindlichen res Sacrae durch die beständige nahe Berührung ihre Bedeutung verloren haben und entheiligt sein würden, da es noch nicht an der Zeit war, daß das Volk Gottes unmittelbar mit

Gott verkehre, es vielmehr durch eine Vermittlung äußerlich in Schranken gehalten werden mußte, die es innerlich noch nicht zu bewahren verstand, so durfte das Volk seine eigentliche Wohnstätte nur durch das Medium seiner Repräsentanten und Mittler, der Priester, betreten, und es wurde das Vorhandensein eines wirklichen (!) Aufenthaltortes für das Volk neben (!) dem idealen nothwendig. Dieß war der Vorhof". (So lebte Van Til und Coccejus zu Berlin in unseren Tagen wieder auf, wie jeder sieht. Doch fahren wir fort im Berichte.) Hengstenberg meint ferner, die in dem heil. Zelte befindlichen Geräthe seien so vertheilt, daß die in der Stätte Gottes befindlichen das Verhältniß Gottes zum Volk abbilden, die in der Wohnung des Volkes befindlichen aber das Verhältniß des Volkes zu Gott und zwar also, daß die Geräthe, in Bezug auf welche die Priester für das Volk fungirten, im Heiligthum standen, das Geräthe, in Bezug auf welches eine unmittelbare Thätigkeit des Volkes stattfand, (der Brandopferaltar) in dem Vorhof".

Bähr ist es, der diese Anschauung hinlänglich widerlegt (Sal. Temp. S. 84—90) und dabei also verfährt: Hengstenberg zieht seine Schlüsse 1) aus der Benennung „Zelt der Zusammenkunft", ohel moedh. Obgleich nun dieser Name auf ein Zusammenwohnen Gottes und des Volkes hinweise, so beziehe er sich doch nicht auf die beiden Theile der Wohnung, sondern auf das ganze Heiligthum sammt dem Vorhof. Dieß folge schon aus den Worten Exod. 29, 42, wenn es heißt: „Das ist das beständige Brandopfer vor der Thüre des Zeltes der Zusammenkunft vor Jehova, wo selbst ich (Jehova) mit euch will zusammenkommen, um daselbst mit Dir zu reden". Der Name moedh komme ohnehin von jaadh, das ursprünglich nicht ein Beisammensein und Zusammenwohnen, sondern nach Gesenius „bestimmen", im Niphal „an einem bestimmten Orte Jemand bestellen", „eine Zusammenkunft verabreden" Neh. 6, 2. Job. 2, 11. Am. 3, 3, dann überhaupt „zusammenkommen" bedeute. Wenn nun Gott zu Moses sagt: „Ich will daselbst (auf der Lade) mit dir zusammenkommen und mit dir reden, so wollte dieß nicht sagen, das Allerheiligste sei der Ort, wo Gott mit Moses zusammenwohne, sondern wohin er ihn bestelle, wohin sich Moses zu begeben habe, um Gottes Befehle zu vernehmen. Gerade ebenso sage der Name ohel moedh (vorerst) nicht den

Ort, wo Gott und Israel zusammen wohnen, sondern wohin Israel zu gehen hat, um mit dem Herrn zusammenzukommen. Hengstenberg berufe sich insbesondere 2) auf Schriftstellen, wo von einem Wohnen des Volkes im hl. Zelt die Rede sei, z. B. Psl. 15, 1. 27, 4 und es werde nach Bähr Psl. 61, 5. 84, 5. 92, 14 diese Redeweise noch häufiger gebraucht, als Hengstenberg allegirt. Diese Stellen sagten aber nichts von der Hauptsache, daß das Volk als solches bei Jehova oder wie er im Tempel wohne. Da in dem alten Bunde die göttliche Offenbarung und mit ihr alles Heil für Israel an einen bestimmten Ort gebunden erschien, so mußte jeder Israelit wünschen, so nahe als möglich diesem Centrum göttlicher Gegenwart und seines Heiles zu sein. Das Weilen und Wohnen im Hause des Herrn ist auf ein beständiges Nahesein bei der Quelle des Heils zu beziehen, wie sich dieß schon aus dem synonymen Gebrauch dieser Redeweise mit dem Verweilen und Stehen im Vorhofe des Herrn nothwendig ergiebt. Bähr meint, daß ein Frommer oder das ganze Volk zugleich mit Jehova den Tempel bewohne, gleichsam unter Einem Dache mit ihm lebe, daran habe kein Israelite gedacht, das würde eher für eine Art Blasphemie gegolten haben. Hengstenberg will in specie seinen Beweis aus den Worten Lev. 16, 16 entnehmen, wenn es heißt: Der Hohepriester soll sühnen das Zelt der Zusammenkunft, „das bei ihnen sich niedergelassen in der Mitte ihrer Unreinigkeiten". Diese Stelle sagt aber blos, daß die Wohnung sich mitten im Volke befinde, wo es natürlich viele Verunreinigungen für die nahe Hütte geben konnte, keineswegs aber, daß das Volk im Zelte mit Jehova zusammenkomme." — Nichts desto weniger leuchtet doch so viel aus dem Sühnritus hervor, daß die hl. Geräthe Gottes in Beziehung zum Volke standen und daß deßhalb nach der Auslegung des Herrn in den Seligkeiten nur Heilige auf die Güter im Hause Gottes Anspruch haben, die Sünder aber sich durch die Entehrung ihrer Würde all dieser Güter verlustig machen. Hengstenberg beruft sich ferner 3) auf jene Schriftstellen Am. 9, 1. Dan. 9, 24. Zachar. 6, 12, wo die Gemeinde ein Tempel und Haus Gottes heiße, wonach also die Theokratie in dem Beisammensein Gottes mit Israel bestehe. Bähr meint aber, der Tempel, der Mittelpunkt von Israel möge immerhin die Gemeinde Gottes bezeichnen, der Sitz Gottes wäre darum noch

nicht Sitz des Volkes; und dieser Vergleich beziehe sich jedenfalls auf die Gemeinde des N. B. — Solange Gott einst räumlich bei Israel wohnte, konnte das Volk nimmermehr als seine Wohnung betrachtet werden, dieß war erst Prärogative des N. B., wo Gott πνευματικῶς d. i. innerlich bei uns wohnen wolle. Erst da könne das Volk als Gottes-Tempel angesehen werden, (wie es uns die Seligkeiten sagen). Was aber das Beste an Bähr's Widerlegung ist, bezieht sich eben auf den tiefer eingreifenden Irrthum, daß man das Allerheiligste für die Stätte Gottes und das Heilige für die Stätte des Volkes erklärt und daß der Vorhof ein Substitut für das Heilige sei. Er nennt dieß einen auffallenden Irrthum, indem nichts klarer und augenscheinlicher vorliege, als daß „das Haus", also das Allerheiligste und das Heilige miteinander, „die Wohnung" Jehova's sei. Salomon sage ja 1 Kön. 8, 13: „Gebaut habe ich ein Haus dir zur Wohnung"; nach Hengstenberg hätte er aber sagen müssen: „Gebaut habe ich ein Haus für dich und Israel zur Wohnung". Es giebt daher, meint Bähr, keine dem ganzen alten Testamente mehr widersprechende Behauptung als die: „die Wohnung" habe aus zwei Wohnungen bestanden; nirgends in der ganzen Schrift werde das Heilige die Stätte oder Wohnung Israels genannt. Ja das Heilige heiße Exod. 40, 24 ebenso schlechthin „die Wohnung", als vorher V. 21 das Allerheiligste. Beides sind nur Abtheilungen einer Wohnung. Nichts bringe mehr Unklarheit und Wirrwar in das ganze Heiligthum, als die Meinung von zwei Wohnungen nebeneinander. Nichts sei so streng festzuhalten und nichts stelle sich bei jedem Schritte im Heiligthum mehr heraus, als die Einheit der Wohnung und die unzertrennliche Zusammengehörigkeit ihrer beiden Abtheilungen genüber dem Vorhofe. Dieser und dieser allein sei die Stätte des Volkes, und das Haus, also das Allerheiligste und das Heilige sei „die Wohnung", nämlich Jehova's; nicht eine Abtheilung des Hauses war nur dem Namen Jehova's gebaut, sondern „das Haus" schlechthin, also das ganze Haus mit seinen beiden Abtheilungen. Bähr führt also seinen Beweis zuerst aus dem ganz entgegenstehenden Sprachgebrauch der Schrift. Besser noch ist sein Beweis verfahren, wenn er der Neuheit dieser Meinung gedenkt und das Unnatürliche hervorhebt, als sei das Heilige die ideale Stätte des Volkes, der

Vorhof aber die wirkliche, und das Volk habe jene nur durch das Medium seiner Priester betreten dürfen. Treffender geht er in die Sache ein, wenn er auf die Zugängigkeit des Allerheiligsten durch den Hohenpriester sich einläßt und bemerkt: „Der Hohepriester sei der höchste und letzte Repräsentant des Volkes gewesen, das ganze priesterliche Volk habe in ihm kulminirt und sich concentrirt; er habe aber dennoch nicht das Heilige allein, sondern auch das Allerheiligste betreten dürfen. Sowenig nun deßhalb das Allerheiligste Stätte des Hohenpriesters und mittelbar des von ihm repräsentirten Volkes war, so wenig war das Heilige, weil es die übrigen Priester betreten durften, Stätte oder gar Wohnung des Volkes. Auch sieht Bähr einen guten Gegenbeweis im Tempelbau. Der Tempel hatte nämlich einen abgetheilten Vorhof, die eine Abtheilung war für die Priester bestimmt und hieß geradezu der Priestervorhof, die andere gehörte dem Volke an. Wäre nur das Heilige die Stätte der Priester und mittelbar des Volkes gewesen, warum wird ihnen dann von Salomon ihre Stätte außerhalb des Heiligen und zwar im Vorhofe angewiesen? Der Priestervorhof ist die Stätte der Priester, nicht aber das Heilige. Daß hiebei auch die Funktionen noch in Betracht kommen müssen, versteht sich von selbst, weßhalb Bähr schreibt: daß die Priester im Heiligen Geschäfte zu besorgen hatten, macht es sowenig zur Priesterstätte, als das Allerheiligste durch die Geschäfte darin zur Hohenpriesterstätte wurde; übrigens hatten die Priester ihre Hauptfunktionen gar nicht im Heiligen, sondern eben im Priestervorhof. Auch die bauliche Beschaffenheit läßt keinen Grund zu, das Heilige als substituirten Ort des Volks für den Vorhof anzusehen, weßhalb Bähr fortfährt: Ueberhaupt leuchte das Unstatthafte dieser Ansicht daraus, daß der Vorhof äußerlich mit dem Heiligen gar nichts gemein hatte. Das Heilige und Allerheiligste aber gehörten nothwendig zusammen, denn sie seien lediglich durch die Größe unterschieden gewesen, sonst aber gleich; der Vorhof sei dagegen etwas absolut Anderes; während jene mit einander Ein Haus bildeten, sei dieser nur der unbedeckte, offene freie Raum um das Haus und vor ihm gewesen, wie könnte er also ein Surrogat für die innere Abtheilung des Hauses sein? Noch deutlicher geht dieß nach Bähr aus der Benennung des Vorhofs hervor, da er Exod. 27, 9 geradezu

„der Vorhof der Wohnung“ heißt, also, wie Niemand bestreitet, den Vorhof vom Heiligen und Allerheiligsten bildete. Ohne daß Bähr auf den Namen chazer, das Aeußere selbst eingeht, macht er doch den richtigen Schluß, der Vorhof habe zu beiden Theilen und für beide mit einander gehört, sohin könne er unmöglich Substitut blos des einen, des Heiligen nämlich sein. Endlich schließt er mit den Worten: „Nichts widerspreche mehr dem Geiste des mosaischen und hebr. Alterthums überhaupt, als der moderne, ich möchte sagen, verzwickte Nothbehelf vom Unterschied zwischen einer idealen und einer wirklichen Wohnung; das sei gerade das Charakteristische der altorientalischen Anschauung, daß sie Ideales und Reales nicht unterschieden“. Hengstenberg habe auch trotz dieser verwirrenden und unbegründeten Auslegung so viele Nachbeter nur durch den zuversichtlichen Ton erhalten, mit der er seine Anschauung vortrug und andere von einer näheren Prüfung abhielt.

Nr. VI.

Auslegung des Herrn Delitzsch.

Wir kommen nun an eine Auffassung, welche nach der Zeit die neueste genannt werden muß und demjenigen Ausleger angehört, der gegenwärtig auf dem Gebiete prot. Exegese jedenfalls die hervorragendste Stellung einnimmt, nämlich Delitzsch. Im Commentar zum Br. a. d. Hebr. bestätigt er zwar gewissermassen unsere Auslegung insofern, als er auch dem Vorderzelt himmlische Bedeutung giebt, wie dem Hinterzelt oder dem Allerheiligsten. Er sagt zu Hebr. IX. V. 4: „Ein Blick auf V. 11 u. 12 (dieses Kap.) zeigt uns, daß nicht allein *τὰ ἅγια*, (worunter Delitzsch nur das Allerheiligste versteht), sondern auch *ἡ σκηνή*, (worunter derselbe speciell nur das Heilige sich denkt) ihr himmlisches Gegenbild hat“; und S. 382. V. 11 fährt er fort: „*τὰ ἅγια* ist — der schlechthin raumlose Ort der selbstgenugsamen, in sich selber ruhenden und lebendigen Gottheit und *ἡ σκηνή* ist der überräumliche Ort ihrer den Engeln und allen Seligen zugewandten Offenbarung, der Ort der Wohnung Gottes, des in Liebesherrlichkeit offenbaren, bei den seiner Anschauung gewürdigten Kreaturen, der *ναὸς τῆς σκηνῆε τοῦ μαρτυρίου*, welchen der Seher apoc. 15, 5—8 sich mit Rauchdampf

von Gottes *δόξα* und *δύναμις* füllen sieht; jenes der ewige Himmel Gottes (*αὐτὸς ὁ οὐρανός*) d. i. seine ewige Doxa, welche die aus seinem Wesen herausgesetzte, aber innergöttliche und vorweltliche Wohnung desselben ist, dieses der erst seit der Schöpfung in freier Liebesmacht von Gott gesetzte Himmel der Seligen, welcher jenes Allerheiligste der in sich selber wohnenden Gottheit zum Hintergrund hat und wegen seiner Unermeßlichkeit, seiner vielen Wohnungen auch *οὐρανοί* Hebr. 8, 1. 9, 23. 10, 34. 12, 23, 25 genannt wird". Nachdem er sich sodann auf Irenäus IV. 18, 6 noch beruft, der gemäß der Apokalypsis Johannis von einem Altar und Tempel im Himmel spricht, und dieselbe Anschauung von einem himmlischen Altare mit Origenes hom. 9, 5 überhaupt, also, wie es scheint, patristisch bekräftigen will, setzt er schließlich bei: „Jenes Zelt ist ein nicht von Menschenhänden, sondern vom Herrn selbst aufgerichtetes (8, 2), es ist seine unmittelbare Setzung, nicht dieser Schöpfung angehörig, nicht blos dieser materiellen uns umgebenden Schöpfung, nicht von der Schöpfung, aus welcher wir unsere Baumaterialen entnehmen, sondern überhaupt der ersten gegenwärtigen Schöpfung nicht gehörig, es gehört dem Aeon der Zukunft, der Welt der Verklärung".

Diese Auslegung läßt sich nun im Allgemeinen, sowie in ihren Beweisgründen als verfehlt leicht erkennen. Das Allerheiligste stellt sich nämlich auf den ersten Anblick ebenfalls gerade wie das Heilige als eine den Engeln des Himmels zugewandte Offenbarung dar. Hiefür spricht der Umstand, daß die Cherubim daselbst sich befinden und anbeten. Wenn sie daselbst an den Seiten des Thrones Gottes stehen und niederschauen sollen mit dem Angesicht auf den Thron, wie Moses anordnete, so ist das Allerheiligste auch ein Ort, wo Gott sich seinen Engeln kund thut. Nun gehören aber die Engel immerhin zu den geschöpflichen Wesen, nur Gott ist ewig; es folgt sohin daraus der weitere Schluß, daß das Allerheiligste auch nicht der vorweltlichen Existenz Gottes entsprechen soll. Da die Cherubim auf den Seiten des Thrones aber auf diejenigen Engel verweisen, welche die erste Rangordnung nach Gott vor allen Engeln und Menschen einnehmen, da sie insofern vor den sieben Engeln sich auszeichnen, die ebenfalls nach der Schrift im Himmel sind,

aber vor dem Throne Gottes stehen, so wie etwa der Leuchter im Heiligen, und die als Diener Gottes und Werkzeuge des Heils zum Schutze der Berufenen, ausgesandt mit den Lichtstrahlen des Leuchters, die Lichtstrahlen des göttlichen Geistes an die Menschen vermitteln, da die Cherubim ferner in derselben Weise vor anderen Engeln hervorragen, wie die Könige vor den übrigen Menschen, weßhalb diese ja auch gerade Cherubim genannt werden und nach dem Beispiele des Cherubs das Schwert tragen, so folgt daraus, daß die ganze Hütte auch eine Offenbarung Gottes an die Engel und Seligen sei, daß die 2 Theile der Hütte lediglich eine zeltartige Abstufung der Gemeinschaft und Besonderung in der Art der Offenbarung aussprechen und daß die Himmel unterschieden seien nach den höheren oder niederen Verdiensten, nicht aber nach der Zeit und nicht nach einer besonderen Wohnung Gottes für sich und einer besonderen für die Engel. Abgesehen von anderen Umständen, z. B. daß Gott gerade im Allerheiligsten auf dem Spruchthrone auch bei Israel für eine diesseitige Offenbarung wohnen wollte, und daß er in der Hütte nicht mit stückweise persönlich eigner und himmlischer oder stückweise irdischer Beziehung, sondern mit allen Klassen seines Volkes überhaupt, hoch und niedrig zusammenkommen will, so ist hierin noch besonders zu beachten, daß der Tempel Ezechiels nicht blos Palmen, das Sinnbild Israels, sowie Cherubim an allen Wänden des Allerheiligsten ringsum trug, 41, 19, sondern auch das Heilige hatte an den Wänden und Thüren Palmen und Cherubim in Schnitzwerk V. 25.

Es läßt sich sohin nicht begreifen, warum nicht auch das Heilige gleiche symbolische Bedeutung mit dem Allerheiligsten bekommen könne; jedenfalls spricht diese Darstellung gegen die Scheidung, als ob nicht wie das Heilige auch das Allerheiligste eine Wohnung Gottes bei und mit seinen Auserwählten sei. Durch die Palmen und Cherubim wird ja auch das Allerheiligste als eine Offenbarungsstätte Gottes an die Auserwählten in Israel und die Engel bezeichnet. Deßgleichen waren auch die „Wände des großen Hauses" d. i. des Heiligen im sal. Tempel nicht blos mit fein-goldener Platirung überzogen und Palmen darauf eingegraben, II Paral. 3, 5, sondern Palmen, Cheru-bim und Blumenwerk in knospenden und aufgebrochenen Blüthen

(Salom. Tempel. S. 126)*) scheinen überhaupt am Heiligen und Allerheiligsten sowie selbst an den Geräthen des Vorhofs unterschiedlos zum Ausdruck des himmlischen Charakters gedient zu haben. Bähr glaubt darum, das Haus des Herrn eine „Palmenstätte" nennen zu dürfen; die Palmen fanden sich gleichmäßig mit Cherubim und Blumen nach III Kön. 7, 36 selbst an den Becken und Kesseln des Vorhofs im Tempel. Was die Cherubim betrifft, so waren die Wände des Heiligthums im Vorder- und Hinterzelt gleichmäßig bedeckt. Im Allerheiligsten waren sie aber noch in besonderen Figuren am Vorhange sowie über dem Throne dargestellt. 3 Kön. 3, 7, 10 und 14. Alles dieses widerspricht also der Annahme von einem „Herrlichkeitshimmel und Gotteshimmel", wie Delitzsch (zu Hebr. 8, 1. S. 329) die himmlischen Urbilder des Allerheiligsten und seines Vorderraums auffassen möchte und unterscheidet. Will er ferner aus der Stelle in der Offenbarung cap. 15 seine Ansicht stützen, wenn es daselbst heißt V. 5: „Aufgethan ward der Tempel der Hütte des Zeugnisses im Himmel", so widerstreitet gerade diese Stelle der gegebenen Auslegung. Bekanntlich trug die ganze Hütte den Namen Zelt des Zeugnisses und zwar zunächst wegen des Dekalogs, der da in der Schrift das Zeugniß und die Grundlage aller Zeugnisse Gottes an Israel bezeichnet wird. Dieses Zeugniß lag aber nun im Allerheiligsten und wird sohin eben diese Stätte auch als erste Offenbarungsstätte Gottes an Israel dadurch bezeichnet, und kann sohin dem Heiligen dieser Charakter erst in abgestufter Weise zukommen. Noch mehr aber leuchtet die Unrichtigkeit der Delitzschischen Ansicht daraus hervor, daß Johannes in jener Stelle alles Gewicht darauf legt, daß er vom Tempel im Himmel reden will und nicht vom irdischen Tempel, und daß die Engel daselbst mit den Cherubim als den vier lebendigen Wesen (chajoth) des Allerheiligsten in unterschiedlosen Verkehr treten, ohne daß ein Grund gegeben wäre, das Orakelhaus Gottes zum Unterschiede vom Heiligen

---

*) Diese doppelte Benennung des Blumenwerks (פְּקָעִים וּפְטוּרֵי צִצִּים) an hl. Stätte läßt die schöne Anwendung zu, daß auch im Himmel Seelen sein werden, welche als Knospen im zarten Jugendalter gebrochen wurden, sowie Seelen von Heiligen, die in der Entwicklung des Geistes zur vollen Stufe gelangten.

blos als symbolische Wohnung Gottes für Gott allein anzusehen. Am bestimmtesten folgt die Unrichtigkeit von Delitzsch's Ansicht aus den Worten Moses selber, wenn Gott Exod. 26, 6 ihm befiehlt, er solle das Zelt machen und mit 10 Teppichen in 2 Theilen von je fünf Teppichen decken und sie mit Schleifen so zusammenfügen, „daß es **Ein** Zelt werde". Hier wird durchaus die Einheit der Wohnung hervorgehoben und zwar so, daß nicht zwei Wohnungen, sondern Eine bestehen solle. Es mußten zudem überall im Vorder- und Hinterraum gleiche Unterdecken und gleiche Oberdecken angebracht werden; auch unterschied sich das Gerüste in beiden Kammern nicht, sondern lief gleichartig durchaus, und nirgends werden die Theile der Hütte als zwei Häuser unterschieden, die Schrift kennt nur Eine mischcan, Ein Haus, und der Vorhang vor dem Allerheiligsten heißt ausdrücklich „der Vorhang der Bedeckung" (פרכת המסך) und zwar häufig und regelmäßig Exod. 39, 34. 35, 12. Num. 4, 5, und es wird Exod. 40, 3 sogar gesagt, daß Moses den Vorhang der Bedeckung aufhängen solle, um die Zeugnißlade zu bedecken"; also sollte dieser Vorhang sicherlich keine zwei Wohnungen hervorrufen, er diente ausdrücklich nur zum Ausdruck höherer Ehrfurcht, er sollte lediglich die Zeugnißlade verhüllen, wie Exod. 30, 6 noch wiederholt gesagt wird. Eben deßhalb bestand die Vorschrift, daß beim Transporte der hl. Geräthe die Lade immer in diesen Vorhang eingehüllt werden mußte, während, wie Bähr nach Moses Anordnungen S. 129, Sal. T. bezeugt, die anderen hl. Geräthe andere Unterdecken zur Einhüllung erhielten, Num. 4, 5, ein deutlicher Beweis, daß dieser innere Vorhang unzertrennlich zur Lade des Herrn gehörte und keinenfalls das Allerheiligste als Gottes ewige Wohnung für Gott selbst erweiset. Die ganze Hütte selbst war einst bedeckt und für das Volk verhüllt, darum heißt jeder Vorhang eine Verhüllung, parocheth, erst Christus wollte und sollte den jenseitigen, wahren Himmel uns öffnen; darum liegt ein tiefer Sinn in jenen Worten der Schrift, daß sich über Christus bei seiner Taufe der Himmel öffnete, daß die Engel über ihm auf- und absteigen sollten, daß er bei seiner Himmelfahrt die Väter ins Zelt Gottes geführt habe, den limbus patrum, eine Art Vorhimmel, gewöhnlich aber Vorhölle genannt, entleerte und den Geistern die Botschaft brachte, daß die Pforten geöffnet seien. Delitzsch will freilich

seinen Beweis dadurch stützen, daß er behauptet, der Apostel Paulus unterscheide im Hebräerbriefe τὰ ἅγια und σκηνή. Jene bezeichne das codhesch codhaschim und „werde (S. 323) außer 9, 2 immer schlechtweg τὰ ἅγια genannt, 9, 25. 13, 11 und öfter"; diese aber, „die σκηνή entspreche dem codhesch und dem אוּלָם, der Vorhalle, welche beide der Verfasser 9, 2 als σκηνὴ ἡ πρώτη, als Vorderzelt bezeichne". Er nennt es S. 325 eine richtige Voraussetzung, daß Hofmann (Weissagg. 2. 189—192. Schriftb. 2. 1. 405) die Meinung derjenigen aufgegeben, welche σκηνή und ἅγια wie Theil und Ganzes, oder gar nicht unterscheiden wie Lünemann, und daß er dafür annehme, der Ort der Gegenwart Gottes sei τὰ ἅγια und sei zu unterscheiden von σκηνή, oder dem Hause, in welchem Gott bei den Menschen wohnen will. Die σκηνή stelle zuvörderst Christi verherrlichte Leiblichkeit und dann die Gemeinde als deren Erweiterung vor. Die Gemeinde bestehe ja nur aus solchen, die nach 2 Cor. 5, 1. Christum als Kleid angezogen hätten".

Diese Behauptung entbehrt aber jeder soliden Grundlage und scheint lediglich durch die Stelle veranlaßt zu sein, wo der Apostel sagt 9, 11, der Heiland sei „als Hoherpriester der zukünftigen Güter gekommen und durch ein höheres und vollkommneres Zelt, das nicht von Menschenhänden gemacht, nämlich nicht von dieser Welt ist — mit seinem eigenen Blute einmal für allemal in's Heiligthum eingegangen und habe eine ewige Erlösung erworben". Hiezu wie auch zu V. 8, 2, wo der im Himmel thronende Erlöser „als Diener des Heiligthums (ἅγια) und wahrhaftigen Zeltes (σκηνή)" bezeichnet wird, das kein Mensch, sondern Gott aufgeschlagen, bemerken manche Ausleger, es sei unter der σκηνή, dem Zelte der Leib Christi zu verstehen, indem Christi Menschwerdung vom Apostel Johannes 1, 14 ein Wohnen und Zelten (ἐσκήνωσε) unter den Menschen genannt würde und der Herr sich selber einen Tempel Gottes geheißen habe. Er sei also „ein Diener am Heiligthum", in wie fern er im Himmel sich als Mittler für uns verwende, und sei „ein Diener des wahren Zeltes", in wie fern er seine verklärte Leiblichkeit, in welcher er alle Seelen umfängt (!) und gleichsam überzeltet, dem Wechselverkehr Gottes mit ihnen fortwährend zu Diensten stellt. Diese Ansicht alter und neuer (Hofmann), meist protestantischen Ausleger verwirft nun zwar Delitzsch, er

behauptet, daß diese Auslegung gerade an Vers 11 des 9. Kap. scheitere, wornach der Herr durch eine höhere und vollkommnere Hütte ins Heilige eingegangen sei, und es eine falsche Vorstellung, „ein *schiefer Gedanke* wäre“, wenn man sagen wollte, der Herr sei durch seinen eigenen verklärten Leib hindurch ins Allerheiligste, d. i. in den Bereich der Gottheit eingegangen. Auch scheitere diese Auslegung daran, daß das mosaische Zelt V. 5 als Abbild eines himmlischen Urbildes dargestellt werde. Dazu komme, daß auch „das synagogale Glaubensbewußtsein“ einen geheimnißvollen Parallelismus des *unteren* Jerusalem und seines Heiligthums mit einem himmlischen Jerusalem und seinem Heiligthum festhalte und ganz darein versenkt sei, wovon außer dem Buche Sohar der Talmud, Midrasch und Pijut (liturgische Poësie) voll sei, wie Schöttgen's dissert. de Hierosolyma coelesti im Anhange zu den Horae darthue. Es sei zugleich „*durchgängige Bezeugung* der alt- und neutestamentlichen Schrift“, daß es einen himmlischen, heiligen Tempel היכל קדש gebe, (Psl. 11, 4. 18, 7. Mich. 1, 2. Heb. 2, 20), „welches weder Gott noch Christus noch die Gemeinde, sondern die Anbetungsstätte der seligen Geister Psl. 29, 9 und der dahin entrückten Menschen sei und von Johannes 15, 5 der Tempel des Zeugnißzeltes genannt werde.“ Es enthalte diese Anschauung trotz „prismatischen, kosmischen Bildern doch himmlische Realitäten, denn das neue Jerusalem, das bei Johannes 21, 32 vom Himmel auf die Erde steigt, werde ganz von der Gegenwart Gottes und des Lammes erfüllt und trete dem alten verschwundenen entgegen, wo Stadt und Tempel verschieden waren.“ Leider läßt aber Delitzsch sich bei dieser Wiederlegung eines größeren Versehens zu einer nur sehr wenig besseren Anschauung verleiten. Er kommt durch *Hoffmann's* Vorgang zu einer Erklärung, welche die Einheit des alten Heiligthums ebenfalls zerreißt. Er behauptet zwar überall, daß die Hütte ihr Vorbild im Himmel habe, er behauptet dieses selbst von beiden Theilen und schreibt z. B. S. 370: „Ein Blick auf V. 11 und 12 d. cap. 9 zeigt uns, daß nicht allein τὰ ἅγια, sondern auch ἡ σκηνή ihr himmlisches Gegenbild habe“; er meint daher, „was davon weggethan werden müßte, damit die vollkommene Gottesgemeinschaft hergestellt werde, sei einerseits die Scheidewand, andrerseits die kosmische Beschaffenheit beider gewesen“. Allein eben seine Aus-

legung kann sich wegen ihres unrichtigen Resultats durchaus nicht von Widersprüchen losmachen und zeigt sich ihre Unhaltbarkeit sehr leicht aus den schon angeführten sowie noch aus folgenden Daten: Das Allerheiligste mußte z. B. ebenfalls so geweiht und am Versöhnungstage von Israels Unreinigkeit gesühnt werden, wie das Heilige. Wäre aber das Allerheiligste blos Bild des göttlichen Zusammenwohnens mit Israel gewesen, so könnte billiger Weise eine Modifikation des Ritus verlangt werden, wovon aber keine Spur zu entdecken ist. Doch legen wir darauf auch kein Gewicht, es erweist sich die Ansicht Delitzsch in der Quelle, d. i. aus cap. IX. V. 8 u. 9 als verfehlt; denn wiewohl Delitzsch behaupten will, der Apostel mache den Unterschied zwischen Zelt und Allerheiligstes in V. 11 u. 12, so sieht jedermann doch leicht ein, daß dieser Gelehrte sich zu dieser Annahme veranlaßt sah durch V. 8, wo es heißt: „Der hl. Geist wies damit (daß ins vordere Zelt stets die Priester eingingen, um zu opfern, und ins zweite alljährlich einmal der hohe Priester), es sei der Weg noch nicht zum Heiligthum offen gewesen, solange die erste Hütte noch Bestand hatte". Hier übersetzt derselbe: „Indem dieß der heil. Geist anzeigte, daß noch nicht sei offenbar worden der Weg zum Allerheiligsten, so lange noch das vordere Zelt Bestand hatte".

Diese Uebersetzung ist jedenfalls unrichtig. Es erachtete freilich Delitzsch, es sei mehr als unwahrscheinlich (l. c. S. 369), daß der Verfasser ἡ πρώτη σκηνή hier in einem anderen Sinne, als Vers 2 und 6 meine; es bedeute also nicht, wie ἡ πρώτη διαθήκη 8, 7, 13, 9, 1 das alttestamentliche Heiligthum im Unterschiede vom neutestamentlichen, sondern das Vorderzelt im Unterschiede von dem dahintergelegenen, δευτέρα, und meint, darnach bestimme sich auch der Sinn von τῶν ἁγίων. Er will dann Hofmann's Behauptung bestreiten, der den Beweis, daß τὰ ἅγια hier das Allerheiligste bedeute, für unmöglich hält (Weissagung 2, 189). Delitzsch aber meint, hier sei unleugbar das Allerheiligste gemeint, auch im a. T. sei öfter hakkodhesch der abgekürzte Ausdruck für kodhesch hakkodhaschim Lev. 16, 16, 17, 20, 23. 27, das Heilige vorzugsweise, und bei Ezechiel würden in diesem Sinne auch kodhesch und hechal unterschieden 41, 21 und 23; es sei deshalb der Ausdruck: der Weg zu τὰ

ἅγια s. v. a. εἴςοδος τῶν ἁγίων 10, 19, wie gen. 3, 24 die Redensart gebraucht werde, ἡ ὁδὸς τοῦ ξύλου τῆς ζωῆς = der Weg zum Lebensbaum. Auch sei noch in demselben Briefe einige Mal τά ἅγια so zu verstehen z. B. 13, 11. 10, 19. 9, 12, 24, 25. Hiegegen streitet aber außer dem Wortlaute Sinn und Zusammenhang. In der ganzen Stelle nämlich vergleicht der hl. Apostel bald das alte und dann das neue Testament, bald den Schatten der zukünftigen Güter und das wahre Zelt, bald das kosmische, irdische, von Menschen gemachte, unvollkommene, geringere Zelt und dann das himmlische, von Gott gemachte, größere und vollkommenere. Gelegentlich berührt er auch bei einer kurzen Beschreibung des alten Heiligthums seine Eintheilung in ein erstes und zweites Zelt. Sowie der Ap. nun überall das ganze Zelt in Vergleich nimmt, wenn er auf das himmlische, höhere, von Gott, gemachte wahre, christliche Zelt verweiset, wo Christus fungirt zur Rechten Gottes, so thut er auch hier schon so nach der Analogie und sagt, der hl. Geist habe in's Vorderzelt stets die Priester, in's hintere Zelt aber einmal alle Jahre den hohen Priester einzutreten befohlen, um anzudeuten, daß der Weg zum Heiligthum des Himmels früher verschlossen, und daß die Priester deßhalb in einem dem übrigen Volke unzugängigen und verhüllten Vorbild" des Himmels dienten. Dies steht nicht nur dogmatisch im Geiste unserer hl. Lehre fest, sondern dafür zeugt auch der exegetische Buchstabe der Schrift. Grammatisch bezieht sich nämlich das Pronomen τοῦτο = dieses nicht blos auf das letzterwähnte, einmalige Betreten des Allerheiligsten durch den hohen Priester, sondern auch auf das häufige Betreten des Heiligen bei dem priesterlichen Dienste gewisser Opfer. Das Verhülltsein trat beim ganzen Zelte ohnehin durchweg hervor. Diesen Thatbestand drückt auch der Apostel aus in dem Gegensatze vom Offenbarwerden; und wenn er beim Allerheiligsten erwähnt, hinter dem zweiten Vorhang war noch ein Zelt, genannt das Allerheiligste, so setzt dies nothwendigerweise auch den ersten Vorhang voraus. In der That hat auch das ganze Zelt, wie Delitzsch nach den Worten des Apostels anerkannt, sein Vorbild im Himmel, und nothwendiger Weise mußte der Heiland zuvor durch das Heilige des Himmels, wenn er in's Allerheiligste desselben schreiten und so den Dienst der alten Priester und ihres Hohenpriesters erfüllen wollte. Wollte man

nun aber das τοῦτο blos auf das einmalige Eingehen des hohen Priesters beziehen, so müßte man annehmen, das Eingehen der Priester in's Heilige habe keinen Bezug auf Christus gehabt, und doch brachten auch die gemeinen Priester Sündopfer in das Heilige und sprengten daselbst nach Benetzung des inneren Altares auch noch gegen das verhüllte Allerheiligste. Ihr Dienst ging also ebenfalls bis zu Gottes höchsten Throne, nur sollte sie der Vorhang von Gottes Anschauung zurückhalten, wie selbst beim Hohenpriester noch das Räucherwerk den Thron umhüllen sollte, damit er Gottes Nähe, wenn auch vollkommener als die übrigen Priester, doch auch nicht ohne ehrerbietigen Schatten sehe. Wer der Auslegung von Delitzsch folgen wollte, müßte nun annehmen, daß im Himmel blos ein Allerheiligstes sich finde, und ein Heiliges dazu auf Erden gewesen sei, was sowohl gegen die Natur des Baues, als gegen die sonstigen Worte des Apostels und gegen das Zeugniß des Moses verstößt, der alle Theile des Hauses nach dem im Himmel gesehenen Bilde machen sollte und hiebei nicht blos das Allerheiligste dort erblickte. Oeffnet sich dieses, ohne zuvor das Heilige zugängig gemacht zu haben?" Hat ferner Christus blos den Bestand des Heiligen d. i. des Vorderzeltes wegräumen müssen? Mußte er nicht vielmehr das Allerheiligste ebenfalls aufheben, sohin den Vorhang zerreißen und statt des Thierblutes das dahin kam, sein Blut nehmen und damit in's wahre, himmlische Zelt vor Gott eingehen? Ohnedieß bezieht Delitzsch auch im folgenden Verse das Wort auf den ganzen Bestand der Hütte, d. i. auf alle Opferhandlungen, wie man in der That gar nicht anders auslegen kann. Hiezu gehört aber auch das Allerheiligste, das den Mittelpunkt zum ganzen Opferkult bildete. Die ganze Hütte und alle Opfer, auch diejenigen, welche in's Allerheiligste gelangten, waren „eine Parabel" für die Zeit des Herrn oder für die messianische, „gegenwärtige Zeit", und Delitzsch spricht durchaus der Vulgata das Wort insofern, daß sich durch ihre Uebersetzung (juxta quam) im Griechischen die Lesart καϑ' ἥν in Beziehung zum Worte παραβολή als die richtige voraussetzt. Daß also ἅγια an besagter Stelle das Heiligthum und zwar das himmlische bedeute*) und daß darum Hofmann mit

---

Einen Beleg dazu, daß das Heilige mit dem Allerheiligsten den Himmel darstellte und daß nicht das Hinterzelt allein hiefür könne beigezogen wer-

Recht die Uebersetzung durch Allerheiligstes abweist, weil es im

den, ergiebt sich auch aus dem Umstande, daß nicht wie man häufig annimmt, der Vorhang zu diesem, sondern der zum Heiligen beim Tode Christi zerrissen sei. Wie wenig ich hierin von einer vorgefaßten Meinung mich leiten lasse, wie sich vielmehr die Wahrheit von selbst aufdrängt, kann man daraus schließen, daß sich andere Autoren für diese Behauptung mit aller Entschiedenheit aussprechen. Unter diesen berufe ich mich hier nur einfach auf Schegg's hl. Evgg. III. Th. S. 461. Derselbe schreibt zuerst: „Da Jesus der Messias ist, nimmt auch der Tempel an der allgemeinen Trauerbezeugung (bei Christi Tode) Theil; gewiß mit Recht, denn von nun an steht er leer, Gott ist aus ihm gewichen. Das leitet auf die entferntere oder tiefere Bedeutung dieses Vorganges über, daß mit dem Tode Jesu der alte Tempel sein Ende erreicht habe. Wirklich ist nun eingetreten, was für Jesus Ursache seiner Verurtheilung geworden war: „„Ich werde diesen Tempel abbrechen."" Der Vorhang wird zerrissen, das Heiligthum geöffnet und damit im Sinne der Juden entweiht, zum Zeichen, daß Gott den Tempel verworfen hat." Nach diesen vorbereitenden Gedanken folgt dann der nähere Nachweis: „Bleiben wir hiebei, denn es meint die Erzählung den Vorhang, der zum Heiligthum führte, nicht jenen Zweiten, der das Heilige vom Allerheiligsten trennte. — Ich kenne, fährt er fort, jene zweite Deutung, wornach die Zerreißung des Vorhanges die Eröffnung des bisher geschlossenen Himmels bezeichne, recht wohl; sie ist zu geistreich (?), als daß sie nicht warme Vertheidiger finden sollte; aber die beiden anderen Symbole — am Himmel und an der Erde (Sonnenfinsterniß und Erdbeben) stimmen damit nicht zusammen und auch nicht der symbolische Charakter des „Zerreißens", was mit Oeffnen keineswegs gleichbedeutend ist. Dem „Zerreißen" haftet das „Verwerfen, Vernichten, Unbrauchbarmachen" im Affekte der Trauer oder des Zornes der Art an, daß es davon nicht getrennt werden kann. Den Vorhang zerreißen konnte für den Juden keine andere Bedeutung haben, als den Tempel für entweiht erklären. Das bestätigt auch die älteste Deutung dieses Vorganges, die wir haben. Im (apokryphen) Testamente der 12 Patriarchen, aus der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts von einem Judenchristen stammend, (vrgl. Tertullian adv. Marc. 5. 1. adv. Gnost. cp. 13), sagt Levi: „„Kinder, ich bin unschuldig an jeglicher Gottlosigkeit, die ihr beim Ende der Welt wider den Weltheiland boshaft verüben werdet, so daß ihr zerreißt das Kleid des Tempels, daß es eure Schmach nicht mehr bedecke."" „Auch das Hebräerevangelium, welches die Zerreißung des Vorhangs legendenartig erweitert, indem es erzählt, (Hieron. zu Matth. 28 und epist. ad Dam. 18), daß die gewaltigen Oberschwellen des Tempels zusammengebrochen seien (Amos. 9, 1; Isa. 6, 4), hat dieselbe Anschauung; denn das Zerreißen der Oberschwelle ist kein Oeffnen, sondern eine Zertrümmerung des Heiligthums." Hier führt also Schegg den Beweis von einem ganz andren, aber ebenso wichtigen Standpunkte aus. Uebrigens macht er in den Anmerkungen seines schätzbaren Werkes noch einen anderen, ebenso treffenden Angriff gegen die gewöhnliche Auslegungsweise. Er schreibt S. 621: „Sehr viele Erklärer (von den neuesten Meyer,

Himmel sowenig ein Allerheiligstes ohne Heiliges geben kann, als im alten Bunde, ist nothwendige Folge des Sinnes und Zusammenhangs, was sich aber auch sprachlich nachweisen läßt. Denn τὸ ἅγιον bedeutet schon das ganze Heiligthum mit Einem Worte und gleich dem Kodhesch im Hebr, wie Gesenius Exod. 28, 43. 29, 30. 35, 19. 39, 1 dieß belegt und wie es Vers 1 dieses Kapitels zeigt und Flav. Josephus Antiq. 1. III. bezeugt; allein τὰ ἅγια bezeichnet auch öfter das ganze Heiligthum ebensogut, als es blos das Heilige oder das Vorderzelt benennt und in derselben Weise, wie τὰ ἐπουράνια bei Paulus VIII, 5 ad Hebr. gebraucht ist. Gerade die Stellen, welche Delitzsch für die Bezeichnung des Allerheiligsten durch τὰ ἅγια anführt, lassen dieselbe Auslegung zu, die hier IX, 8 erforderlich ist. Schleußner im Lexikon zum N. T. 4. Aufl. citirt dieselben Stellen also: „Hebr. IX, 8, ubi per τὰ ἅγια coelum seu futura in coelis felicitas intelligi debet aeque ac in locis IX, 12, 24 u. X, 19, de quibus legi merentur Hor. Hebr. Schöttgenis (p. 1216) etc. Wer z. B. den Vers 24 liest, wo es heißt, Christus sei nicht in ein von Menschenhänden gemachtes Sancta (εἰς χειροποιητὰ ἅγια) eingegangen, das ein Vorbild des wahren Heiligthums war, sondern selbst in den Himmel, kann unmöglich glauben, der hl. Apostel habe hiemit blos das Allerheiligste gemeint, da ja doch auch, wie Moses sah, das Heilige sein Urbild im Himmel hatte und nicht das Hinterzelt allein. Auch die Stelle cap. X, 19 erfordert die Beziehung von τὰ ἅγια auf das Heilige. Denn wenn der Apostel sagt: „Laßt uns Zuversicht haben auf den

---

Berlepsch, Arnoldi u. s. w.) sehen schon in der Wahl des Ausdruckes καταπέτασμα einen Beweisgrund dafür, daß der Vorhang des Allerheiligsten bezeichnet sei, da dieser — (פרכת) καταπέτασμα, der äußere dagegen κάλυμμα (מסך) heiße; aber der Ausdruck allein entscheidet nicht, weil Hebr. 9, 3 der innere Vorhang ausdrücklich τὸ δεύτερον πέτασμα genannt wird zum Unterschied von πρῶτον καταπ.; auch ist zu beachten, daß καταπέτασμα und κάλυμμα synonyme Ausdrücke sind, die hebräischen parochet und masach aber nicht; ersteres (wohl von parach = parak = scheiden, trennen?) kommt nur vom Vorhange des Allerheiligsten vor, und hat keine sicher vermittelte Bedeutung, obwohl die wahrscheinlichste = Trennung, Scheidung s. v. a. Scheidewand ist. Die Uebersetzung bei Matth. 28, 51 mit καταπέτασμα sei blos eine Uebersetzung dem Sinne nach.

Eingang ins Heilige (mittelst) im Blute Christi, den er uns als den neuen und lebendigen Weg im Vorhang seines Fleisches eingeweiht hat", so übersetzt zwar Delitzsch: „Laßt uns haben Freudigkeit zum Eingang ins Allerheiligste", muß aber eben damit natürlich seine ganze Hypothese von einem Herrlichkeitshimmel und Gotteshimmel oder vom Heiligen und Allerheiligsten im Himmel über den Haufen werfen. Denn natürlicher Weise wird das Allerheiligste oder der Gotteshimmel alsbald auch Herrlichkeitshimmel oder Menschen= und Engelhimmel, sobald alle Christen im Vertrauen auf das Blut oder den Tod Jesu dahin einen gebahnten Weg bekommen haben und in der That durch Christus nach Hebr. 6, 20, ihren Vorläufer dahin, mittelst der Hoffnung sich jetzt schon erheben sollen. Selbst die von Delitzsch angezogene Stelle XIII, 11 kann auch auf Sündopfer sich beziehen, die nur ins Heilige, und gar nicht ins Allerheiligste hinter den Vorhang selbst gelangten, wenn sie gleichwohl auch vor den Vorhang gesprengt wurden. Denn man lese nur Lev. 4, 12 und 21; da findet man, daß der Sühnopferritus, wie er am großen Sühntage durch den Hohenpriester stattfand, auch sonst bei Opfern für die Sünden des Hohenpriesters und Volkes, das Verbrennen außerhalb des Lagers erfordert, und daß der sühnende Priester hiebei das Allerheiligste nicht betreten durfte. V. 7 u. 17 Lev. 4. Der Hohepriester durfte also sogar nicht einmal immer ins Allerheiligste gehen, er mußte im Heiligen bleiben, wenn er außer dem Sühntage für das Volk sühnen wollte; wie unrichtig ist es also, diese Stelle blos für den Versöhnungstag urgiren zu wollen? Der Apostel hat zwar, wie es scheint, hauptsächlich den Versöhnungstag und seinen Ritus hier und an anderen Stellen im Auge; allein er spricht davon niemals so, daß der Sühnritus, an anderen Tagen und durch andere als den Hohenpriester dargebracht, dadurch bedeutungslos würde für das Sühnamt Christi und seines Priesterdienstes in mittelbarer und unmittelbarer Weise.

Eine Einwendung zu Gunsten der widerlegten Ansicht wäre indessen etwa die Bemerkung von Beza, daß, wenn das Heilige auch auf den Himmel verweise und Christus in den Himmel einging gleich dem Hohenpriester, wenn er ins Allerheiligste eintrat, Christus dann durch die Himmel in den Himmel eingegangen sein müsse, was sehr absurd scheinen könnte. Hierauf

erwidert aber Delitzsch selber so S. 382: „Daß diese Tautologie auf Mißverstand beruht, sieht man daraus, daß der Verfasser des Hebr. Brfs. allerdings ohne Absurdität sagen konnte, per coelos in coelum ingressus, man müsse nur den Ausdruck *διεληλυθότα τοὺς οὐράνους* und 9, 24 *εἰςῆλθεν εἰς αὐτόν τὸν οὔρανον* zusammenhalten". Hiebei nimmt er dann aufs Neue seine Ausflucht zu seiner Hypothese, der Himmel selber sei der raumlose Ort der selbstgenugsamen in sich selbst ruhenden Gottheit und *ἡ σκηνή* der überräumliche Ort ihrer den Engeln und Seligen zugewandten Offenbarung, der Ort und die Wohnung Gottes bei den seiner Anschauung gewürdigten Kreaturen, jenes der ewige Himmel, dieses der seit der Schöpfung gesetzte Himmel. Aber es bedarf dieser Hypothese keineswegs, um die Absurdität einer vermeintlichen Tautologie abzuweisen. Man muß eben aus dem Schattenbilde auf das Urbild zurückschließen und da jenes in zwei Theile zerlegt war, so muß man auch das Urbild, die himmlische Zelthütte theilen, und dann liegt es in der Natur der Sache von einem Orte des Himmels zu anderen zu gehen in jenem Vaterhause, wo es viele Wohnungen giebt. Man braucht auch nicht obige zwei Stellen zusammenzuhalten; diese stellt blos Delitzsch zu Gunsten seiner Hypothese zusammen.

Nr. VII.

Hrn. B. v. Haneberg's Auslegung.

Wir hörten schon bei den acht Seligkeiten im I. Theil, wie die mystischen Ausleger in der Entwickelung dieser goldenen Sprüche den Weg des sittlich-vollkommenen Lebens nachweisen wollen; diese frommen Betrachter der Stufenfolge auf der Leiter der himmelanstrebenden Vollkommenheit machen aufmerksam, wie die ersten Seligkeiten mit dem Wege der Reinigung, die folgenden mit dem Wege der Erleuchtung in den Tugenden und Belohnungen, die letzten drei besonders in den Belohnungen mit dem Wege der vollkommenen Einigung mit Gott verwandt seien. Auch deutet Lapide, ohne Bezug auf die Seligkeiten zu nehmen, schon an, wie bei der Hütte im Vorhofe die Anfänger, im Heiligen die Fortschreitenden ständen, das Allerheiligste aber die Aufnahme ins Himmelreich umschreibe. Es ist nun interessant, wie auch Hrn. v. Haneberg, ohne den Zusammenhang zwischen den

Seligkeiten des Herrn und der Symbolik der Hütte zu ahnen, eine und dieselbe Stufenfolge bei der Hütte annimmt und sich darüber ernstlich dahin äußert (Einleitg. Offenb. § 10. p. 111. 1. Aufl.): „Sicher war es nicht die einzige Bestimmung der Stiftshütte und des aus ihr hervorgegangenen Tempels, ein Bindemittel der religiösen Einheit zu sein; die Bestimmungen über die Räume und Geräthe des Heiligthums sind so sorgfältig, gehen so sehr ins Einzelne und sind so unmittelbar von Gott hergeleitet, daß wir auch darin eine geistige Bedeutung suchen müssen. Durch seine Bedeutsamkeit wirkte dieser hl. Bau ebenso geistig und ebenso ins Weite, wie er durch seine ausschließliche Einzigkeit die Religionshandlungen auf einen Ort zu beschränken, also an die Erde zu fesseln schien. Wenn wir folgenden einfachen Sinn aus der bildlichen Erscheinung der Stiftshütte herauslesen, wirkte sie sogar in ihrer Bedeutsamkeit über die Grenze des a. T. hinaus und sprach in Zeichen die ganze Bestimmung des Menschen sammt den von Gott verliehenen Mitteln zu ihrer Erreichung aus. — Im innersten Heiligthum fehlte das Licht der Sonne, sowie das künstliche, hier war nur das geistige Licht der Gedanken in den Gesetztafeln und der übernatürliche Glanz der Schechinah über der Bundeslade. Hier war das wunderbare Himmelbrod und der ebenso wunderbar erblühte Aaronsstab. Demnach stellte dieser Raum die hohe Geisteswelt dar, aus der alle Wunderkraft kommt, zu welcher der Mensch durch Glaube und Gnade gerufen ist. Die Cherubimgestalten über der Lade mit ihren vier Gesichtern sagten gleichsam: „Der Mensch muß das Reich des schweren Stoffes, (!) die Pflanzen- und Thierwelt, zusammenfassen und sie in der geistigen Erhebung zur übersinnlichen Welt heiligen. So erschien hier das höchste Ziel des Menschen in der Welt der Entzückung über alle Sinne hinaus".

Wir wollen das Referat nicht unterbrechen und fahren daher fort mit der Auslegung über das Heilige: „Im Heiligthum zeigte sich, was vorher geschehen müsse, ehe der Mensch in der Welt der Entzückung sein Endziel erreichen könne. Er muß sich absondern vom gewöhnlichen Leben, wie dieser Raum abgesondert ist, er muß die von Gott für diese Absonderung gewahrte Erleuchtung (Leuchter) und Gnadenstärkung (Schaubrode) genießen und sich in freudiger Anbetung üben;

denn diese ist im Rauchopferaltar abgebildet." Dieß die kurze Schilderung des Heiligen, nach welcher der Verfasser über den Vorhof also fortfährt.

„Doch wie immer es dem Menschen gelingen möge, sich in einzelnen Stunden aus dem gewöhnlichen Gange des Lebens in Betrachtung und Gebet zu erheben, es bleibt die Wirklichkeit eines gefallenen Zustandes mit tausend Mahnungen an Sünde und Unvollkommenheit. Darum steht im Vorhofe ein Waschbecken als Mittel zur leichteren Reinigung, und ein Altar theils zur Blutsühne, theils zur Verzehrung jener Speisen, welche der Mensch hingibt, um seine krankhafte Begierlichkeit zu bekennen, zu strafen und zu heilen.'

P. 119. § 19 schreibt Haneberg l. c. in demselben Sinne nochmals: „Das Heiligthum stellt so die drei natürlichen Abschnitte aller religiösen Entwicklung des Menschen von seinem dermaligen Zustande uns dar. Der Vorhof mit dem Brandopfer die Buße, das vordere Heiligthum mit dem goldenen Rauchopferaltare das Leben der Betrachtung und der Uebung im Gebete, endlich das innere Heiligthum den hohen Stand der Einigung. Wie aber selbst in diesem Stande manchmal schwere Prüfungen eindringen, so wird einmal des Jahres auch im Allerheiligsten Blut gesprengt; und wie das Leben der Betrachtung oft von Bußschmerzen heimgesucht wird, so kommt das Blut vieler Sühnopfer an den Rauchopferaltar. Umgekehrt finden aber auch draußen im Vorhofe, ja vor demselben Opfermahle, die Zeichen des freudigen Verkehrs mit Gott durch Fleisch und Blut statt, gleichwie auch im Bußleben göttliche Erquickungen nicht fehlen."

Diese Auslegung darf man keineswegs für einen blos mystischen Vergleich halten, wie sie sonst Asceten und erbauliche Schriftsteller zufällig anstellen, sondern der Herr Ausleger versuchte nach dem Vorgange Anderer dem Ganzen des Baues eine höhere Bedeutung abzugewinnen; er glaubt, daß eine mysteriöse Symbolik dem Baue zu Grunde liegen müsse, weil Gott so genaue Vorschriften darüber im Einzelnen ertheilte, er glaubt also dieser moralischen Symbolik das Wort reden zu müssen. Es fragt sich nun, ob und wie weit diese Erklärung die Probe bestehen könne, ob diese Analogie dem ohne Zweifel nach Art der Zeltwohnungen abgestuften Heiligthume und der Bedeutung seiner Bautheile ent-

spreche? Ich meines Theils halte dafür, daß ein glückliches Zusammentreffen zwischen der Religiösität und dieser Kultstätte deßhalb obwaltet, weil die Religion die Menschen mit Gott in Verbindung bringen soll (Cor. 6, 17) und Gott auch sein Zelt zur „Zusammenkunft" und Heiligung seines Volkes bestimmte. Ich glaube aber, daß man zwei Faktoren zum Verständnisse des Heiligthums stets festhalten müsse, Gott und Israel (Christen). Die Hütte repräsentirt also Gott und seinen Willen, seine Gnaden, seine Größe, die Süßigkeit, mit ihm zusammen zu leben, den Reichthum alles Segens in seinem Hause, die Erkenntniß und das Licht geistiger Art. Gott verlangt hiezu Opfer und Reinigung, Hingabe an ihn und Heiligkeit und Tugend. In letzterer Hinsicht tritt dann der Mensch heran an Gott. Will man die Symbole von Seite Gottes auf der Menschen Thun anwenden, dann giebt es nur Analogien, von denen man sagen kann, daß solche Anschauungen mehr der Frömmigkeit, als der Wirklichkeit dienen, daß sie bei näherer Prüfung weder der Natur der Dinge, noch selbst auch theilweise der wirklichen Uebung des Kultes entsprechen. Was z. B. hier den Kult betrifft, so soll das Becken zur leichteren Reinigung, der Altar aber theils zur Blutsühne, theils zum Verzehren der Opfergaben dienen, um die krankhafte Begierlichkeit zu bekennen und zu strafen. Da ist Wahres und Falsches gemischt. Diese Deutung wäre nur zuläßig, wenn das Waschbecken auch dem Volke gedient hätte; es war aber nur zum Gebrauche der Priester da, wenn sie zu ihren Funktionen sich vorbereiteten. Das eherne Meer behielt diese Bedeutung auch im salom. Tempel bei, und auch die Waschkessel für die Reinigung der Opferstätte und der Thiereingeweide, wie sie der salom. Tempel hatte, dienten zu gleicher Zeit der körperlichen Reinigung, wo die geistige in der Blutsühne unmittelbar darauffolgte. Die Anomalie zwischen dem Kult und dieser Auslegung springt dadurch deutlich heraus; die leichtere Reinigung hätte ja für alle Israeliten schon beim Betreten des Heiligthums aus demselben Becken erfolgen müssen, während die levitische Reinigung Israels für sich mit dem Priesterbecken nichts gemein hatte. Sohin hätten diese Reinigungen, abgelöst von der Blutsühne, in gewisser Selbständigkeit für das Volk d. i. bei gewissen Vorfällen Vorschrift sein müssen. Das Becken hätte darum eher beim Eingang zum Vorhofe als zwischen Altar und Hütte stehen sollen. Das Wahre

daran ist, daß bei manchen Sühnungen z. B. beim Aussätzigen, bei der Asche der rothen Kuh u. s. f. auch Wasser in Gebrauch war und ohne Zweifel auch innere Reinigung als nöthig anzeigte. Aber dazu diente nicht das Becken und sein Wasser. Einer anderen Inconvenienz soll auch im Vorübergehen erwähnt sein, daß der Verfasser nämlich (in der I. Auflage) die geschichtlichen Weiheeinlagen vom Mannabrod und vom Aronstab auf gleiche Linie mit den „hochheiligen" Geräthen stellt. Bei den Anordnungen Gottes über die Errichtung der Hütte fehlen diese Einlagen, welche an geschichtliche Vorfälle erinnerten; sie lassen sich sohin wenigstens nicht in gleiche Kategorie stellen, und dies um so gewisser, als andere Einlagen von geringerer Bedeutung in der Hütte stattfanden, wodurch wir zum Schlusse berechtigt sind, es müßten sonst alle geschichtlich zufälligen Denkzeichen oder Anathemata unter gleichem Gesichtspunkte betrachtet werden, man müsse die philistäischen After- und Mäusegebilde sammt dem Schwerte Goliaths, diese Denkmale von Gottes Gerichten und Wundern, anschauen wie den Gomer Manna und den Stab der hohpriesterlichen Regierungsgewalt, den Aron trug und der vor den Stäben der übrigen Fürsten so ausgezeichnet wurde. Nicht minder muß es Wunder nehmen, daß die Cherubimgestalten lehren sollen, „wie der Mensch das Reich des schweren Stoffes zusammenfassen und sie in geistiger Erhebung heiligen solle *)". Solche Engelsfiguren sind eben einst von Salomon auch im Heiligen schon angebracht worden und bezeichneten, daß, wo Gott ist, auch Tausende von Engeln ihm dienen, und daß diejenigen, die einst im Himmel bei Gott zusammenwohnen, den Engeln gleich sein werden. Allein wie die vier Gesichter der ζῶα auf die Pflanzen- und Thierwelt verweisen können, da die Pflanze in keiner Beziehung daran selbständig erscheint und der grasfressende Ochs doch zur Thierwelt und nicht zur Pflanzenwelt gehört, kann ich durchaus nicht begreiflich finden. Wenn diese Engelsfiguren ein mixtum compositum sind, so wundert es doch jeden, wie sie eine Vereinigung sollen vorstellen, die harmonisch und göttlich schön heißen könne. Auch zweifelt der gelehrte Herr selber, ob ein Gottesverehrer im A. B. schon veranlaßt sein konnte, beim Anblick der Stiftshütte

*) In der zweiten Auflage stellen diese Engel, „die Theilnahme an dem unerschöpflichen Lebensreichthum Gottes dar, weil deren Gestalten die Erscheinungen des ganzen sichtbaren Naturlebens vereinigten."

an das höchste Ziel des Lebens und Strebens in genannter Art (Vereinigung mit Gott selbst) zu denken. Die Hauptsache des Irrthums liegt vor Allem darin, daß Herr Dr. Haneberg (nun Bischof) die zwei Theile des Heiligthums, die Wohnung oder das zweikammerige Zelt als Gottesstätte und den Vorhof als Volksstätte nicht auseinanderhält und das gewöhnliche Leben der Gottesverehrung in der Wohnung d. i. im Heiligen sucht, da doch gerade umgekehrt der Altar des Vorhofs den ganzen Gottesdienst beherrscht und von ihm aus die ganze Gottesverehrung ausgeht. Wenn Herr Bischof auf die Blutsprengungen im Heiligthum verweisen will, um alle Stufen des religiösen Lebens zu bezeichnen und den Kampf gegen niedere Begierden auf höherer Tugendstufe siegreich zu vollenden, so ist der Standpunkt ihm nicht recht klar. Dieser Sühnact bedeutet nur, was Jesus sagt: „Was ihr auf Erden löset, soll auch im Himmel gelöset sein.“ Euere Opfer dringen zu Gottes Augen und Herzen empor, und vom Himmel aus sendet er seine Gnade, das sagten die Sühnungen, die durch Blutsprengen und durch Rauchopfer im Zelte stattfanden. Auch das Rauchopfer sühnte, wie ja Aaron damit von Israel Gottes Zorn abwandte. Es ist geradezu falsch, wenn Herr Haneberg die Blutsprengungen mit den drei Stufen des Tugendlebens vergleicht. Denn nur der Rang und die Menge der Sünder entschied die Abstufung. Im Heiligen soll ferner die Gottesstärkung in der gewöhnlichen Frömmigkeit angedeutet sein; aber dahin durfte ja kein Israelit treten, auch waren die Brode des Tisches nur den Priestern beschieden; David allein genoß einst bei einem Ausnahmsfalle davon. Dieses Brod stand zwar in Beziehung zu Israel, aber nicht in dieser Art, es stellte für ihn den jenseitigen, hier schon beginnenden Reichthum und Segen von Gott vor, es stellte überhaupt den Segen Gottes dar; allein zur Gottesstärkung in der Gnade aß jeder Israel von seinen Heilopfern und Brodkuchen, die er im Vorhofe darbrachte und sang dazu heilige Lieder; da ist also auch der Schauplatz der Segnungen Gottes im gewöhnlichen Leben, im Vorhofe empfängt der Israelit die Gnadenschätze für hier vom Hause Gottes zugewendet zum Unterpfande jenseitiger Glückseligkeit. Es verdient jedoch die Auffassung des Sühnkultes je nach den drei Tugendgraden eine nähere Würdigung. Nach Lev. 4 tritt feierliche Sühne ein durch Blutsprengungen im Zelte und an seinen Geräthen.

Erst wenn der Hohepriester und die ganze Gemeinde gesündigt haben und also zu sühnen sind, dann muß wie am großen Versöhnungstage das Blut in's Allerheiligste selbst, bei sonstigen Veranlassungen aber im Jahre vor dem innern Vorhang vor dem Allerheiligsten gebracht und gesprengt werden. Hat aber ein Fürst oder gemeiner Mann gefehlet, so sollte das Blut durchaus nur an die Hörner und die Basis des äußeren Altares gelangen. Die Wichtigkeit der äußeren, socialen Lage und Stellung wird also hiebei in Anschlag genommen; der Sühnact ward feierlicher, wenn die ganze Nation oder ihr Oberhaupt sündig erscheint. Es läßt sich sohin nicht von ferne die Vermuthung rechtfertigen, daß der jährliche Betritt des Allerheiligsten am großen Bußtage nur die geringste Aehnlichkeit mit dem dreifachen Stande derjenigen zu thun habe, die trotz ihrer Heiligkeit manchmal rückfällig werden, oder wieder Sünde thun. Beim Hohepriester, der sich doch wohl auch größter Heiligung zu befleißigen hat, könnte man dieß allenfalls noch einigermassen geltend machen, obgleich Amt und Person zu trennen sind; allein durch die gleiche Vorschrift für ihn und die Gesammtheit des Volkes sieht man die Gründe des Gesetzgebers, daß ihm die Größe der Bundesuntreue in der Sünde wegen der hohen Stellung des Amtes und wegen der Masse von Sünden innerhalb eines Jahres vor Augen schwebte. Wenn für den Fürsten und gemeinen Mann eine Sühne nöthig wurde, geschah dieselbe, wie gesagt, im Vorhofe allein, doch so, daß der Fürst ein männliches, andere Leute ein weibliches Thier zu opfern hatten. Beim Hohepriester trat die Sühne feierlicher hervor, und zwar unterschieden für ihn allein bei einer persönlichen und zufälligen Verschuldung innerhalb des Jahres oder für die Sünden überhaupt während eines Jahres. Am großen Versöhnungstage wurde das Blut auch vor der Kapporeth und am goldnen Altare gesprengt, hier zuerst siebenmal. Dabei wurde der Glanz der Herrlichkeit Gottes durch Rauchwerke verhüllt. An andren Tagen sprengte der Hohepriester siebenmal vor dem Vorhange, dessen Schatten die Gegenwart des Herrn verhüllte, und dann wieder siebenmal an die Hörner des Räucheraltares.

Wie kann man nun bei solcher Sachlage meinen, daß die Bußschmerzen der höheren Tugend im betrachtenden Lebensstande durch Sühnopfer am Rauchaltar vorgestellt worden seien? Wenn

beim Sühnopfercult das Allerheiligste ins Spiel kam, trat auch die Blutsprengung am inneren Altare stets hervor, so daß also der angebliche Stand der Einigung und Betrachtung stets gleichzeitig berücksichtigt worden wäre; niedere Priester und Fürsten, wie selbst Propheten, Leviten und Nasiräer wären nicht zum Stande der Einigung und Betrachtung für gewöhnlich in Anschlag genommen worden. Zwar haben die Moraltheologen in ihrer Beobachtung des inneren Lebens wohl recht, und halten die drei Standpunkte desselben aufrecht; ihre Stufenfolge läßt sich aber weniger wohl am Zelte, so nahe auch in der Art der Benützung eine Abstufung im Allgemeinen hervortritt, als vielmehr an den Opfern nachweisen; der Opferkult zeigt diese drei Stufen sehr deutlich, zuerst im Gebrauche der Sündopfer als dem Mittel der Reinigung, er zeigt dann den Sünder als heil. Büßer durch lebendigen Dank und in theokratischer Gottesgemeinschaft bei den Heilopfern mit den Mahlzeiten für ein neues Leben, er zeigt ihn endlich durch das Ganz- oder Brandopfer als vollständig erfüllt vom Feuer der Liebe zu Gott. Das Haus des Herrn aber bot in seinen Abstufungen für das jenseitige Leben je nach dem Stande und dem Verdienste des Dieners Gottes nur Höheren und Niederen entsprechende Güter, wie sie eben das Bild eines Zeltes und die häuslichen Familienbande nothwendig erheischen und für den Standpunkt eines religiösen Baues und seine himmlische Bedeutung erwartet werden können. Schon der einzige Umstand, daß der Vorhof rings um das Heiligthum lief, aber nicht das Heilige um das Allerheiligste, widerspricht der gegebenen Anschauung, da diese eine bildliche Abstufung in der Entwickelung von nahe und fern sucht, während das Heiligthum ein Nebeneinandersein von Gott und Volk bildlich darstellt. So möchte sich also auch diese Auslegung schwerlich als eine richtige Lösung von der Bedeutung des alten Zeltes aufrecht erhalten lassen.

Der Auslegung von Hrn. Haneberg könnte aber vielleicht ein äußeres Moment insofern noch zu Gut kommen, daß nämlich auch die christlichen Kirchen bei der Einweihung zuerst gereinigt werden, was durch Weihwasser, durch das sinnvolle gregorianische Wasser, durch die Herabrufung des heil. Geistes und entsprechende Gebete geschieht. Dann folgt die Heiligung gleich dem Stand der Erleuchtung durch Salbung der Kirchthüre, des Altares und der Wände, durch Rauchwerk und verwandte

Ceremonien. Endlich folgt der Stand der Einigung, wenn man dem Ausdrucke treu bleiben will, weil jetzt der Altar durch Entzündung von Kerzen und Weihe der Geräthe und durch das erste Opfer zur vollendeten Gottesstätte wird. Die Liturgen z. B. Amberger theilen wenigstens (Pastthl. II. 3. S. 787) die Consekration der christlichen Kirchen so ein. Allein wenn man die Sache näher betrachtet, so wird hiedurch von den Bestandtheilen des alten Tempels uns nichts entziffert und erklärt; das christliche Gotteshaus zeigt ja diesen dreifachen Weg der Heiligkeit nicht sowohl an den einzelnen Bautheilen, sondern nach diesem Ritus, der in allen Theilen vermischt hervortritt.

Nr. VIII.

Auslegungen v. Hrn. Amberger u. Dr. Thalhofer.

Billiger Weise wollen wir noch einige Auslegungen anführen, um jedermann gerecht zu werden, und dem Thema, dessen Wichtigkeit beim Zusammenhang des alten Kultus mit der Offenbarung in Jesus keinem Zweifel unterliegen kann, jede mir mögliche Erläuterung zukommen zu lassen. Unter anderen muß ich hier erwähnen, wie Amberger (Pastoralthl. II. 1. S. 23—28) das Verständniß des alten Heiligthums durch eine Ansammlung von mancherlei Aussprüchen der heil. Väter ohne alle kritische Sichtung zu fördern sucht. Derselbe hält den Vorhof, wo das Volk zum Gebete und Opfern sich versammelte, für ein „Symbol der vorbildlichen Kirche". Durch eine bunte Ideenverbindung sieht er „im Waschbecken das Sinnbild der Reinigung und Heiligung, welche die alttestamentliche Kirche durch die Opfer erhielt, die auf dem Brandopferaltar dargebracht wurden. Aber solche Kraft, sagt er weiter, hatten diese Opfer nicht an sich, sondern durch das Feuer, so ausfuhr vom himmlischen Opfer". Wer nun den alten Opferkult kennt, kann nur staunen über diese Behauptungen. Amberger übersieht hier gänzlich, was das Waschbecken im alten Kulte aussprechen sollte; er ignorirt fast ganz die von Gott erklärte Bedeutsamkeit des Blutes, und weiß angeblich vom Zwecke des himmlischen Feuers, Gottes Gegenwart zu vertreten und ihm die Ehre zu geben, nur so viel, daß es durch seine Abstammung vom Herrn die Quelle der Heiligung sei. Er unterscheidet hiebei auch weder blutige

noch unblutige Opfer. Wunderbarer kann ferner nichts sein, als dem Vorhofe **nur** alttestamentliche Bedeutung zu geben. Christi Opfer bildete bekanntlich das n. T., der Herr nennt es das Blut des n. B.; wenn also der Vorhof nur dem alten Testamente diente, wo blutige Opfer täglich dargebracht wurden, so müßte das Opfer Christi in das **Heilige** verwiesen werden, wo wirklich nach Amberger die **neutestamentliche Kirche** mit ihrem Kulte dargestellt ist. Aber versammelt sich denn die Kirche des Herrn nicht um den Kreuzaltar Christi? Soll sein blutiger Tod etwa zum Rauchopferaltare gehören, wo doch kein Schlacht-, kein Mehlspeis- und Trankopfer hinkommen konnte? War der Opfertod Christi etwa auch nur ein vorbildlicher, wie die alten Vorhofopfer? Gewiß nicht; und braucht man denn, da der Opferkult im A. B. sich in einen blutigen und unblutigen theilte, und da die blutigen Opfer im a. T. entweder mit Speisopfern verbunden oder bei Armen durch Speisopfer theilweise ersetzt wurden, braucht man da, sage ich, auf das Heilige zu verweisen, um das unblutige Opfer des n. T. zu erweisen? Entstehen ferner dadurch, daß hier die Opfergaben blos den Priestern zukamen, und dadurch, daß des Weinopfers dabei nicht ausdrücklich gedacht wird und nur leere Weingefäße auf dem Tische standen, indem sich der Wein im heißen Orient im Freien nicht befinden kann, ohne sauer zu werden, entstehen dadurch nicht Anomalien zu dem eucharistischen Opfer des Abendmahls? Sollte nicht der aaronitische Opferdienst in Melchisedeks Weise fortgesetzt werden, sohin in einer formell unblutigen Weise? Es ist auch kein hinreichender, dogmatischer und ritueller Grund vorhanden, in den Geräthen des Heiligen und deren Bedeutung den Opferdienst des neuen Bundes herausfinden zu wollen. Dieß geht ohne Vergewaltigung nicht an; vielmehr fand im Heiligen eine besondere Art Opferung nur in Beziehung zu der himmlischen Kirche statt, indem angedeutet sein sollte, daß auch im Himmel vor den Engeln, (und Heiligen) in Uebereinstimmung mit dem Volke Gottes auf Erden Gott gelobt und eine vermittelnde und fürbittende Verehrung für uns stattfinde. Nicht blos der Bau, sondern auch der Ritus des Zeltdienstes war nach himmlischem Vorbilde geformt. Was sodann die Anschauung des Allerheiligsten als Bild der **himmlischen Kirche** betrifft, so haben wir schon in der Würdigung der Deutungen des Hrn. van Til, Hengsten-

berg's und Coccejus die Unzulässigkeit nachgewiesen, dem Heiligthum im vorderen Zelte wesentlich eine andere Bedeutung als dem Hinterzelte geben zu wollen, da beide Theile durchaus ein bauliches Ganzes ausmachen und einerlei Farbe des göttlichen Lebens tragen. Es würde also zu Wiederholungen führen, wollte man bei Amberger's Behauptungen noch einmal auf das Einzelne eingehen. Seine Anschauung widerspricht auch der Auslegung des heil. Paulus, der auch bei dem Eintritte Christi ins himmlische Allerheiligste das himmlisch Heilige mit seinem Sühnblut durchschritt und daselbst das Opfer seiner Fürbitte uns schenket, wie dieß bei der Würdigung von Delitzsch's Auslegung schon näher auseinandergesetzt worden ist. Wenn indessen Amberger die Hütte oder das ganze Heiligthum zugleich von Christus und von den drei genannten Stufen eines heiligen Lebens ausleget und hiebei einzelne Meinungen bald von Beda, bald von Cyrillus aus Alexandr., bald von Gregor dem Großen anführt, so haben wir ebenfalls schon gezeigt, inwiefern ersteres mit unserer Auslegung in den Seligkeiten übereinstimme, da Christus Gottes Natur, das Wesen der Gottheit mit sich vereinigte, mit dem Vater und Geiste zugleich durch Einwohnung und im Wirken Eins war und zugleich uns alle Gnaden Gottes verdiente und vermittelt. Was letzteres betrifft, so muß die Hütte Gottes bei den Menschen mit dem inneren Leben vor Gott und im Durchdrungensein von ihm jedenfalls auch ein typisches Verhältniß besitzen, allein wir haben oben dieses in ganz anderer Weise erfaßt, als die mystischen Ausleger thun.

Beachtenswerther als Amberger's Bedeutung erscheint Thalhofer's Versuch, theils wegen seiner selbstständigen Forschung, theils wegen besserer Kenntniß des alten Opferkultes. In dem Werke „unblut. Opfer" (S. 222. III. Th. § 1) schreibt er nach manchen für uns hier bedeutungslosen Präliminarien: „Der Mensch muß sich zuerst erheben aus dem Zustande des Zwistes und Kampfes, der Sünde und der Sinnlichkeit (Vorhof), muß im Erdenleben, unterstützt von göttlicher Huld und heiligender Kraft, die höchst mögliche Einheit mit Gott, mit sich selbst und mit der Natur erringen, mit welchem Ringen er aber hienieden nie zum Abschluß kommen kann (vergl. Heiliges; — Altar daselbst; Feuer, Blut, Askarah); dann erst ist er befähigt, in die unmittelbare Nähe Gottes zu kommen, fähig der Glorifikation.

Das Heilige symbolisirt sonach einen Mittelzustand zwischen der Glorifikation und dem gegenwärtigen Zustand des Verfallens". Diesen Mittelzustand erklärt er dann für den Urzustand und sagt: „Auch im Urzustande wohnte Gott unter den Menschen, stand in innigster Liebes- und Gottesgemeinschaft mit ihnen, in stetem religiösem Verkehr; da genoß der Mensch die ganze äußere Natur unbedingt, doch nicht ohne Prüfung, er vollzog darin ein stetiges Opfer (Schaubrode), da flammte ungetrübt die Erkenntniß (der Leuchter, das ewige Licht), da verkehrten alle geistigen Kräfte und durch sie in gewissem Sinne auch die physischen in stetigem Gebete (Rauchopfer). Doch auch dieser Zustand ist entschwunden, ist ein vergangener; Blut kommt darum ins Heilige aus dem Vorhofe, Feuer vom Brandopferaltar zum Zünden des Rauchwerkes und zum ewigen Lichte; die Askarah der Schaubrode wird auf dem Brandopferaltar verbrannt; lauter Momente, die den Zustand, den das Heilige darstellen soll, als einen verlorenen, nur durch Abstinenz (ein dem Thalhofer eigenthümlicher Ausdruck für Entsagung als Idee des Opfers) wieder zu erringenden bezeichnen. Nur die Priester, die den urzuständlichen Menschen repräsentiren, dürfen als die symbolisch Reinen und Erhobenen das Heilige betreten und die durch die Gottes geheiligte Speise genießen; der Laie ist stets auf den Vorhof angewiesen, zum Zeichen, daß alle seine Opfer nicht im Stande seien, ihn über seine Gebundenheit im Zustande der Sünde hinauszuheben". Er schließt sodann mit den Worten: „Der Himmel war noch verschlossen, nur der Reinste und Höchste in Israel dringt einmal des Jahres in ihn ein, aber nicht ohne Blut und Opfer. Hebr. 9, 12". Sonach hält Thalhofer den Vorhof für ein Sinnbild der von Gott abgefallenen Menschheit, wo fortgesetzte Reinigung (Waschbecken) und stetige Abstinenz (Brandopferaltar) nothwendig sind. Das Heilige erklärt er für ein Sinnbild des Paradieses und Mittelzustandes zwischen dem Verderben (Vorhof) und der Glorie des Himmels. Diese nämlich findet er im Allerheiligsten, indem (S. 221) er schreibt: „Die Wohnung ist das Zelt, wo Jahveh sich herabläßt zur Kreatur, um sie aufzunehmen in seine Gemeinschaft und sie zu beseligen". Er offenbart sich da, indem er seinen Willen kund giebt und die Opfer aufnimmt. „Im Heiligsten erreichen Offenbarung und Opfer ihren Gipfel, dort

giebt Gott seine Befehle, dort nimmt er an, was der Mensch leistet; menschliche und göttliche That berühren sich in der über den Gesetztafeln liegenden Kapporeth und der über dieser schwebenden Schechinah. Alles gewinnt erst seine wahre Bedeutung durch seine Beziehung zum Heiligsten. Daß hier von einem Wohnen Jahveh's nicht im Sinne seines absoluten Existirens, sondern blos zur Andeutung seines nahen und innigen Verhältnisses, das er in der Schöpfung mit der Kreatur eingegangen hat, und das er fortan unterhält und zur Vollendung bringen will, die Rede ist, versteht sich von selbst. Die höchste Stufe der Einheit mit Gott wird erklommen in unsrer künftigen Glorifikation im Himmel, wenn wir diesen Zustand so nennen wollen, und in diesen Zustand ist Christus durch sein Opfer eingegangen, dieser Zustand ist die σκηνὴ λεγομένη ἅγια ἁγίων; Hebr. 9, 3 und symbolisirt im Allerheiligsten; — da tritt der Mikrokosmos und in ihm und durch ihn der Makrokosmos (Cherubim) in die höchst mögliche Einheit mit Gott, eine Einheit, nach welcher alle Opfer streben. — In diesen Zustand der Verherrlichung hätte der Mensch, der jetzt mit der Natur darnach seufzet, unmittelbar gelangen sollen und zwar ohne Blut und verzehrendes Opferfeuer; nach dem Falle aber ist ihm der Zutritt, soweit dieser durch seine freie That und die Erlösung bedingt ist, nur durch Abstinenz möglich".

Diese scheinbar originelle Anschauung des alten Heiligthums stellt im Grunde die Auslegung früherer Theologen nur in neue Redensarten. Statt des Wortes Himmels erhalten wir die Glorifikation und das Paradieß, statt der positiven, symbolischen Hingabe an Gott in den Opfern eine negative Idee in derselben, die Abstinenz. Die Kirche des n. T., die das Verderben des Abfalls zu entfernen hat, wird als ein Mittelzustand zwischen der Glorifikation der Zukunft und dem ehemaligen Verderben aus der Vergangenheit aufgefaßt. Sie ist aber dennoch originell, weil sie von einer geschichtlichen, dogmatischen Erscheinung ausgeht, und meines Wissens ist es durchaus Thalhofer's Eigenart und unbefangene hypothetische Auslegung, nach dieser geschichtlichen Voraussetzung „die Kultusstätte als eine Art Katechismus und als kurzgefaßte Menschengeschichte für den sinnigen Israeliten" anzusehen. Das Einseitige und Irrige in der Deutung dieses menschengeschichtlichen

Katechismuswerkes besteht indessen wohl in folgenden Momenten: Wenn wir bedenken, daß Moses den Bauriß der Hütte in einem Aufblicke zum Himmel erhielt, wenn wir sohin vom Urheber derselben hören, die Stiftshütte habe ein himmlisches Urbild, so scheint es schon darum mislich, daß dieselbe nach einer religions-philosophischen Studie gefertigt sei, jedenfalls wird man nach der Auslegung von Thalhofer versucht, zu denken, Moses habe, statt in dem Himmel auf ein Vorbild zu sehen, vielmehr auf die Geschichte des Paradieses und die Entwickelung des Menschengeschlechtes reflektirt und seine Reflexion als göttliche Erleuchtung angesehen. Auch scheint es mir mit diesem Katechismus der Religionsgeschichte deßhalb mislich zu stehen, daß die sinnigen Israeliten so lange harren mußten, bis sie durch einen Theologen in unsrer Zeit erst das rechte Verständniß erhalten können. Wer möchte ferner es billigen, daß die Cherubim gleichsam ihre Engelnatur verlieren und in dem Adytum den Makrokosmos vorstellten, da sie außer der Vierzahl auch nichts von ferne mit dem Weltall Aehnliches haben, vielmehr blos auf hervorragende Erscheinungen in einem kleinen Theil der Welt, auf die Menschen und die unvernünftige Thierwelt verweisen. Wie sollte auch der im Hebräischen stets bedeutungsvolle Ausdruck Cherubim damit zu vereinigen sein, da er, wenn auch noch so mishandelt von manchen Rationalisten, keinen Falls das Weltall bezeichnet? Und wenn der Makrokosmos durch und in dem Mikrokosmos zur höchst möglichen Einheit mit Gott gelangen soll, wie Thalhofer schreibt, wie können dann die Cherubim, die Hr. Thalhofer doch als Engelsymbole aus der christlichen Lehre kennt, dabei ins Spiel kommen, da doch die Engel nicht durch die Menschen erlöst werden, und da der Mikrokosmos d. i. die Menschenfigur nicht Adlerflügel, nicht Ochsenfüße und Löwentatzen tragen wird, um als Erlöser der Vögel, der Löwen und Ochsen zu erscheinen. Wenn man die hohen Redensarten religions-philosophischer Ideen manchmal in die gewöhnliche Sprache umsetzt, so findet man oft nur alltägliche Weisheit und erkennt das Trügerische papierner Phantasiebilder; ebenso scheint es mir auch mit dieser Auslegung des sonst so werthen Theologen der Fall zu sein. Es ist deßhalb unnöthig, auf manche andere Anschauung seines Theologumenon näher einzugehen. Doch soll Einiges berührt werden. Er hält z. B. das

Opferfeuer auf dem Altar für ein Reinigungsfeuer, „das fortwährend flammt, weil Israel einer fortwährenden Entbindung aus seiner Stumpfheit bedarf“. Wenn aber Dieß in Allem die richtige Idee vom Opferfeuer gewesen wäre, dann hätte das Fleisch der Sündopfer gerade ganz ins Feuer kommen müssen, statt der wenigen Fettheile wie beim Heilopfer, allein jeder weiß, daß blos die Brandopfer diese charakteristische Bestimmung trugen, um das Lob des Herrn und das Aufgehen des ganzen menschlichen Dichtens und Trachtens in der Ehre Gottes zu sinnbilden. Wie sonderbar klingt es ferner, daraus, daß „das Blut an den heiligen und darum heiligenden Altar, und die Opferstücke in das entbindende und wandelnde Opferfeuer kamen, den Schluß machen zu wollen, „der Vorhof stelle nicht einen Zustand totaler Verderbtheit dar“; bekanntlich kam ja das Blut nicht deßhalb an den Altar, weil es noch was Heiliges in sich trug, sondern diente nach Gottes ausdrücklichen Worten zur Sühne des Unheiligen, es stellte ja an Gott, dessen Stelle der Altar vertrat, die Bitte: Herr, verzeihe! und setzt sohin nur einen unheiligen Zustand voraus; und wenn es im Kulte dann als etwas Heiliges sollte aus Kleidern und den Geschirren beseitigt werden, so bezieht sich dieses ja nur auf eine äussere Schicklichkeit. Wie gefehlt ist es ferner, das Blut, das die Sühne symbolisch bewirkte, mit den Opferstücken zusammenzustellen, da diesen eine ganz andere Bedeutung im Kulte zukommt und diese als Träger schon angefangner Huld und Gnade erscheinen; doch gerade hier ist der Punkt, wo der Vorhof in einem Lichte erscheint, mit dem Thalhofer seine Auslegung selber zweifelhaft macht. Einerseits nämlich ist der Vorhof ihm der Ort, „wo sich der Mensch erst aus dem Zustande des Zwistes und Kampfes, der Sünde und Sinnlichkeit durch Blut und verzehrendes Opferfeuer erhebt, und doch muß Thalhofer als zu guter Kenner des mosaischen Alterthums auch eingestehen (S. 220): Im Vorhofe, am Altar kommt Jahveh segnend mit Israel zusammen Exod. 20, 24, im Vorhof darf der Israelit von der geweihten Speise essen, denn er trägt noch gute Keime in sich, die Anknüpfungspunkte für die göttliche Gnadenhuld und die Herstellung kommender Einheit (im Genusse) mit Gott“. Daraus ersieht man leicht, daß der Ausleger mit sich in Widerspruch kommt, er muß einerseits zugestehen, im Vorhofe käme man schon mit Gott in

Verbindung, man genieße daselbst Heiliges mit vorheriger Opferabstinenz, er muß anerkennen, daß Gott im Vorhofe heilet und segnet; aber um nun auch dem Heiligen eine Bestimmung zu geben, so wird behauptet, diese Vereinigung, mit Gott im Genusse schon im Vorhofe vollzogen, beruhe auf einigen noch vom Sündenfalle her nicht ganz verlorenen Anknüpfungspunkten und „guten Keimen" der ursprünglichen Unschuld. Erst das Heilige unterstütze ihn dann mit aller göttlichen Huld, daß er die höchst mögliche Einheit mit Gott, mit sich und mit der Natur erringe, mit welchem Ringen der Mensch aber hienieden (im Heiligen) nicht zum Abschlusse komme, da er hier nur erst befähigt werde, mittelst des Allerheiligsten in Glorifikation und Gottes unmittelbare Nähe zu kommen. Das Gesuchte dieser Behauptungen leuchtet Jedem bei einigem Nachdenken ein; und wie sonderbar klingt die nagelneue Hypothese, daß die levitischen Priester einst den urzuständlichen Menschen repräsentirten, weil sie die symbolisch Reinen und Erhabenen gewesen?! Hat denn Hr. Thalhofer vergessen, daß der israelitische Laie ebenfalls auch symbolisch rein und Gottes „heiliges Priestervolk" war, wie die Schrift so oft (gens electa) bezeugt. Nicht auf urzuständliche Gründe und Beziehungen verweiset uns die Schrift, wenn sie die Priester im Lichte ausgezeichneter Heiligkeit darstellt, sie giebt als Grund an, daß sie das Erbtheil des Herrn, die Zehnten u. s. f. haben, also mehr Gott als der Welt angehören, Gott und seine Wahrheit als höchstes und erstes Eigenthum besitzen. Eben dieser Umstände wegen scheint auch unser Theolog nicht ganz einerlei Ueberzeugung in sich getragen zu haben; denn in einer Note S. 222 schreibt er noch: „War das Heilige auch typisch bedeutsam, so könne es offenbar nur auf den Zustand der Rechtfertigung in Christo, die uns zu Gott in das urständliche Verhältniß zurückversetzt, hindeuten"; (— reines Offenbarungslicht zeige dann der Leuchter an, das eucharistische Opfer Christi aber, an welches sich der Gebetskult im Rauchaltare anschließt, zeige uns der Schaubrodtisch). Allein warum soll das Heilige typisch sein rücksichtlich des Schaubrodtisches im Anschlusse an den Rauchaltar, da sich derselbe doch jedenfalls an das blutige Opfer anschließen muß, um das Opfer des n. B. darzustellen? Wenn sich der Gebetskult ferner im Rauchaltar an das Schaubrodopfer anschließen soll,

warum wurde das Rauchwerk nicht auch nach gleichem Ritus wie die Schaubrode nur alle Sabbathe erneuert, warum steht sein Kult in der von jenen ganz abgesonderten Erscheinung täglicher und täglich zweimaliger Uebung? Und warum hatten die Schaubrode ihren eigenen Weihrauch, und warum ward dieser dann auf dem äußeren Altar und nicht mit dem Rauchwerk zusammengeworfen? Diese unvereinbare Typik kann daher im Vergleich zum Ritus des A. B. sich in dieser Art unmöglich vertheidigen lassen. Es muß sohin die ganze Anschauung, sie gehe auf das typische oder auf die urzuständliche Bedeutung ein, der Wahrheit widersprechen, es muß dem Vorhof sein Recht gewahrt bleiben, daß er für Volk und Priester den Genuß der eucharistischen Opfer vorbildlich darbot und daß er überhaupt die Stätte des Volkes war für das alte und vorbildlich für das neue Testament, mit dem Unterschiede, daß die Hütte des Herrn im neuen Bunde für alle geöffnet und der einst vorbildliche Zelthimmel nicht mehr geschlossen sei, daß jetzt die Güter des Himmelreichs, die einst in der Hütte vorbehalten blieben und im Vorhofe symbolisch dem Volke zukamen, nun im neuen Bunde hienieden, so weit es das irdische Leben erlaubt, in entsprechendem Maaße, dereinst aber bei Gott im himmlischen Heiligthum nur nach Maasgabe der Verdienste und Tugenden vollkommen und in unverhüllter Wahrheit den Kindern Gottes zu Theil werden.

Nr. IX.

Anschauungen von Bähr mit Kurtz's Bescheide.

Wir wollen nun zum Abschluß dieser interessanten und so verschiedenen Auslegungen der alten Kultusstätte noch auf die Auslegungen von Bähr und die Replique von Kurtz (Beiträge zur Symbolik S. 2—27) in soweit eingehen, als es zur Unterstützung unserer Auslegung und deren Anerkennung nützlich erscheint. Bekanntlich sah Bähr schon in seiner Symbolik die Wohnung der Hütte als Bild des Himmels und den Vorhof als Bild der Erde an. Indessen erklärte er ausdrücklich, daß er darin „keine unmittelbare, reale Abbildung der physischen sichtbaren Welt", sondern „eine ideale Darstellung des Welt- und Schöpfungsgebäudes", insofern es Zeugniß und Offenbarung Gottes sei,

annehmen könne. Während die Tempelgebäude der Heiden manchmal in Farben und Bauformen die sichtbare Schöpfung versinnlichten, glaubt er, sei es das Charakteristische der hebr. Ansicht, daß die Welt von Gott Kunde gebe, und insbesondere in allen Beziehungen ihn als den Heiligen und als den Quell des Heiles bezeichne. Die Stätte göttlicher Offenbarung war ihm sohin auch eine Stätte der Heiligung. In seinem späteren Werke über den salomonischen Tempel modificirt er diese Anschauung in Etwas und sieht in dem Heiligthum die Idee verkörpert, daß Gott unter Israel wohnen wolle; in dieser Wohnung bei Israel erscheine insbesondere das Bundesverhältniß versinnlicht, weßhalb aber auch insofern das Heiligthum als Stätte der Offenbarung und Heiligung erscheine. Insbesondere behauptet er nun, der Vorhof sei der Ort für die Gegenwart des Volkes, wie die Wohnung der Ort für Gott war. Der Vorhof repräsentire hiezu die Idee, daß Jehovah in Israels Mitte wohne, und daß vermöge des Bundesverhältnisses der Ort Gottes, die Wohnung, nicht ohne den Vorhof, den Ort des Volkes sein könne. Ebendarum sieht Bähr den Vorhof auch als Theil des Himmels an, die Vorhöfe des Herrn weisen dem Volke sein Zusammenwohnen mit Gott an; zugleich will er freilich nun auch im Vorhofe das Bundesland, das Land Israel vertreten sehen, worüber Kurtz wohl mit Unrecht bemerkt: „Die Deutung Bähr's (S. 23), wornach die Hütte Bild des Himmels und der Vorhof Bild der Erde sei, enthalte doch auch gewissermassen ein Element der Wahrheit, das dem Verfasser bei seiner neuen Deutung abhanden gekommen.“ Sieht man nämlich die Sache näher an, so hat Bähr, der ohnehin, in seiner Symbolik schon, nur eine ideale Darstellung des Göttlichen für Himmel und Erde im Heiligthum erkannte, hier nicht blos moralische Ideen und Wahrheiten in diesem Baue gefunden, sondern er schaute sich die Sache einheitlicher und concreter an; er sah ein, daß der Ortsbegriff des Himmels auch sein Recht im Vorhofe besitze, da die Erdbewohner des himmlischen Lebens auf Erden schon würdig und einst theilhaftig werden sollen; die Vorhofbewohner des Himmels haben himmlischen Beruf, sollen das Himmelreich suchen, himmlisch denken und handeln, kurz heilig sein wie Gott. Nicht mit Unrecht bemerkt ihm jedoch Kurtz, daß es schwer zu begreifen sei, wie sich Bähr gegen die Auslegung der Hütte als Bild vom Reiche

Gottes sträuben könne. Er meint, daß, wenn Bähr das Heiligthum der Wohnung als das Centrum und das Herz der Theokratie ansehe, der Vorhof dann als die Peripherie und der Leib der Theokratie erscheine. Wohnung und Vorhof aber in diesem Sinne als Ganzes genommen, wäre nichts anderes als ein Bild des Reiches Gottes im a. B. Er rügt es nun, daß Bähr den Begriff vom Reiche Gottes in unbiblischem Sinne ganz idealistisch oder spiritualistisch auffasse. Er gebe zwar zu, daß die Quadratur der Stiftshütte symbolische Bedeutung in sich trüge, denn das Viereck sei „die bestimmte Form eines Raumes und Ortes"; „diese Form an dem Heiligthum Gottes aber", meint er, „sei blos die Signatur des Wohnortes Gottes, nicht aber des Reiches Gottes, dieses habe mit dem Raume gar nichts zu thun; insbesondere könne das Viereck an der Stiftshütte deßhalb nicht auf die Weltgegenden sich beziehen, weil es dann schon den Universalismus des Christenthums ausgedrückt hätte, während das Reich Gottes, das im Tempel dargestellt sein soll, keineswegs die Bestimmung gehabt habe, die ganze Welt zu umfassen; es sei ein Fehler der alten Typik, daß sie im alten Bunde nur Zukünftiges suchte und die Beziehung auf die Gegenwart unterband." Kurtz erwidert also, wenn auch das Reich Gottes in den Menschen, in den Herzen sein müsse, so folge daraus noch nicht, „daß es blos und ausschließlich dieß sei, es muß neben der inneren, geistigen Seite seiner Existenz auch zugleich eine äußere, concrete, in Raum und Zeit zur Erscheinung kommende, an Oertlichkeit und sichtbare Gemeinschaft sich heftende Seite haben. Tausend und aber tausend Stellen der Schrift sprächen dieses deutlich aus oder setzten es unzweifelhaft voraus. Man solle nur z. B. daran denken, daß nach der Offenbarung des Johannes das Reich Gottes selbst in seiner höchsten, ja absoluten Vollendung, wo doch seine geistige, seine innere Seite zur höchsten Potenz sich entwickelte, noch an Raum und Oertlichkeit gebunden erschiene; der neue Himmel und die neue Erde würden Stätte des Reiches Gottes sein, so daß auch dann nicht einmal ein blos geistiges und inneres Verhältniß sein werde.

Wie hierin, so ist auch noch in anderer Hinsicht die Wahrheit auf Seite von Kurtz.

So sträubt sich Bähr gegen die Beziehung des Bauwerkes auf das Reich Gottes, weil Räumlichkeit und Oertlichkeit nicht

zur symbolischen Bezeichnung eines rein geistigen, inneren Verhältnisses angewandt werden könnten. Kurtz entgegnet, „obgleich das Reich Gottes kein rein inneres Verhältniß sei, so liege es doch gerade im Wesen der Symbolik, das Unsichtbare ins Sichtbare, das Geistige ins Leibliche, das Innere ins Aeussere, das Unräumliche ins Räumliche zu übersetzen und ihm eine sinnlich entsprechende Repräsentation zu schaffen. — Wollte Bähr von seinem Grundsatze bei sich selbst consequenter Weise Gebrauch machen, so müßte er selber seine Symbolik und sein Werk über den salom. Tempel ins Feuer werfen. — Auch habe er selber z. B. das Dunkle des Allerheiligsten als symbolische Eigenschaft dieser Räumlichkeit angesehen und behauptet, es sei damit ausgesprochen, wie Gott nicht gesehen werden könne, und wie er unzugängig sei, daß kein Gleichniß in der Welt ihm vollkommen entspreche."

Endlich tadelt es Kurtz, daß sich Bähr den alten Bund partikularistisch auffasse, um hierauf seine Meinung zu gründen, wie eine solche Beziehung der Hütte auf das Reich Gottes beide Oekonomien vermenge und dem alten Bunde schon Universalismus zuerkenne. Kurtz erwidert, daß hierin Wahrheit und Irrthum liege, daß Bähr von letzterem nur Gebrauch mache. Es hieße ja, daß in Abrahams Samen alle Völker der Erde sollten gesegnet werden und daß das mosaische Gesetz mit Ausnahme weniger, zur Ausrottung bestimmten, Völker die Einverleibung aller anderen gestattete und für Fremdlinge und Beisassen deßhalb ausdrücklich Sorge trug. Christus spreche selbst von keiner Auflösung, sondern Erfüllung des A. B. Das mosaische Gesetz spreche deßhalb von einer ewigen Geltung seiner Kultgesetze, und die Propheten weissagten vom Hinaufsteigen aller Völker nach Sion, um das Gesetz kennen zu lernen; und obgleich der ezechiel'sche Tempel in seiner Symbolik über das Judenthum hinausreiche, trüge er doch den Grundriß des salomonischen an sich. Kurtz schließt daraus, daß der Bund Gottes schon im Bewußtsein der mosaischen Zeit die Bestimmung hatte, die ganze Welt zu umfassen. — Es liege also nichts Widersinniges darin, wenn diese Idee in der Stiftshütte ihren Ausdruck fand; so bezog sich die Signatur derselben sowohl auf die Gegenwart als auf die Zukunft, eine Vermengung beider Oekonomien finde daher keineswegs statt; das Heiligthum werde ja in dieser Weise nicht nach

dem Gebrauche der früheren Typologen blos „rein typisch" erfaßt. Unverkennbar hat das mosaische Gesetz eine ewige Bedeutung, aus seiner Vergangenheit entwickelte sich das Reich Gottes in Christo für die Zukunft der Zeit, und die Offenbarung Gottes an Moses bildet die geschichtlichen Fundamente für den Aufbau des Reiches Christi. Es hat Bähr also aus Eifer gegen die sogenannte „alte Typik" die Bedeutung des alten Heiligthums nicht richtig erkannt, wenn er demselben symbolische Beziehung auf das Reich Gottes absprach; es hat aber auch Kurtz Unrecht, wenn er die Ehre, diese Beziehung zuerst mit überzeugenden Argumenten ausgesprochen zu haben, seinem Freunde Hengstenberg zuerkennen will, da ja die Typologen, nicht blos die katholischen Ausleger, wie man bei Lapide ersehen kann, sondern auch die älteren, protestantischen Theologen nicht ohne alle zuverlässigen Argumente schon früher das Heiligthum, und insbesondere auch die an demselben hervortretende Quadratur als Bild des Reiches Gottes und seiner Bedeutung für das Heil aller Welt und Länder ansahen. Für unseren Zweck haben wir jedoch zweierlei hier anzumerken, was Kurtz der Bähr'schen Auslegung zugesteht und was er an ihr aussetzt, sowie was er von der Dreitheiligkeit des Zeltes hält.

Kurtz läßt seine Ansicht, daß das Heilige, das Vorderzelt, die Wohnung des Volkes und das Allerheiligste die Wohnung Gottes sei, als verfehlte fallen (S. 24), er bekennt, daß unter mancherlei seichten und schlechten Gründen auch gute seien, die ihn zwängen, die ganze Stiftshütte mit ihren beiden Abtheilungen nur als Eine Wohnung und zwar als Wohnung Gottes anzusehen. — Der Unterschied zwischen beiden Theilen sei blos ein graditativer; beide zusammen bildeten einen Gegensatz gegen den Vorhof als die Wohnstätte des Volkes. Insbesondere schreibt er S. 25: „Ebenso stimmen wir bei, daß der Name des Allerheiligsten codhesch codhaschim in Beziehung auf Form und Begriff ganz nach Analogie des scheme schamaim (der Himmel des Himmels) gebildet und entstanden sei, und behauptet demnach, daß die Scheidung der jehovistischen Wohnung Gottes unter Israel in Heiliges und Allerheiligstes denselben Unterschied, dieselbe Steigerung ausspricht, wie sie mutatis mutandis in der elohistischen Wohnung Gottes durch die Unterscheidung von „Himmel" und „Himmel der Himmel" vorliegt.

Obgleich also Kurtz hiedurch mit der Auslegung Christi im Allgemeinen in etwas Wichtigem zusammentrifft, so verläßt ihn doch sein guter Geist wieder, wenn er glaubt, die Geräthe im Heiligen hätten nicht eine gleiche Bedeutung wie die im Allerheiligsten, d. h. sie sprächen das Verhältniß des Volkes zu Gott aus, während die im Allerheiligsten das Verhältniß Gottes zum Volke bezeichneten. Er verstößt hier nämlich gegen die einheitliche Auslegung und denkt nicht daran, daß, wenn Gottes Verhältniß zum Volke Gottes oder den Gliedern seines Reiches ebenfalls wie seine Wohnung unter dem Volke nach den Bedürfnissen und Verdiensten ein graditativ verschiedenes sein könne, es dann auch nicht zulässig sei, zu schreiben, an der Hengstenberg'schen Deutung der Geräthe des Heiligen halte er auch trotz aller Polemik von Bähr als unbegründet noch fest. (S. 24).

Kurtz glaubt daher, die Geräthe des Heiligen bezeichneten, daß Israel und die Glieder des Reiches Gottes ihrem Herrn und König mit dem Lichte der Erkenntniß, mit dem Opfer des Gebetes und dem Tribut guter Werke als dem wahren Gottesdienste nahen müßten. Dieß sei gerade charakteristisch für das Volk Gottes, denn im neuen Bunde falle der Brandopferaltar und das Waschbecken des Vorhofs hinweg (S. 69 am Ende), weil die durch dieselben ausgesprochene Idee durch Christi Opfertod erfüllt seien und sohin deren Symbole leer und nichtig geworden wären. Anders sei es mit den Geräthen des Heiligen, diese hätten auch nach Christi Opfertod noch ihre Geltung, denn eben die Lebensäußerungen des Glaubens (Gebet, Erkenntniß und Werke) müsse der Christ zu bethätigen streben, bis (wenn das Heilige ins Allerheiligste aufgeht und die Gläubigen in das innerste Heiligthum der unmittelbaren Nähe Gottes aufgenommen werden), der Glaube selbst im Schauen aufgeht und erfüllt sei. Allein diese Auslegung verwischt die ewige Bedeutung des Vorhofs und der Wohnstätte des Volkes. Der Brandopferaltar ist erst in Christus zu seiner Vollendung gelangt. Die alten Vorbilder nur sind leer und nichtig geworden, aber das sichtbare, äussere Opfer besteht ewiglich fort. Die sichtbare Kirche muß einen sichtbaren Altar besitzen. Das priesterliche Waschbecken hat gleichfalls mit den Wasserbehältern für die Reinigung des Volkes und der Opferthiere seine Efüllung in den Sakramenten

als Heilmitteln gegen sündhafte Neigungen sowie in der körperlichen Läuterung, welche der Herr einst den Leibern der glückselig Auferstandenen mittheilt, damit den durch Blut gesühnten Seelen auch die Heiligung der ihnen als Werkzeuge dienstbaren Leiber verschafft werde. Auch hat die Kirche durch die ihr vom Herrn gegebene Segnungsgewalt noch Sakramentalien bestellt, z. B. das Weihwasser. Die Kirche hat insbesondere das unblutige Opfer zur steten Vergegenwärtigung des Einen, blutigen Opferaktes auf Golgotha; sie hat in ihm ihr Lob-, Heil-, Bitt- und Sühnopfer; es dient ihr als Heilopfer zum eucharistischen Mahle und sie singt bei diesem Opfermahle Gottes Lob wie Israel einst mit seinen Hallelpsalmen. Die Kirche hat im Sühnblute des Lammes Gottes den Quell zur Wirksamkeit aller Sakramente; sie steht hier im Vorhofe, aber dabei im Verkehre mit der himmlischen Wohnung; Gottes Gegenwart ruht im Dunkel des Altargeheimnisses, wo Gott im Feuer seiner Liebe brennt, die Herzen entflammt und dabei unsere Gabe von Brod in seines Leibes Wesenheit durch sein Wort umwandelt, wie Feuer die materiellen Stoffe verändert. Von da strömen die künftigen Heilgüter im Beginne den Heiligen hier zu. Es berührt sich so im kirchlichen Leben das olam hasseh und habba; der Himmel neigt sich zur Erde, um diese zu vergöttlichen und zu erheben.

Wir gehen nun zu den Ausstellungen über, welche Bähr's Auslegung noch im Allgemeinen bei Kurtz findet. Dieser schreibt, es sei nicht zu läugnen (S. 20.) daß zwischen dem Himmel und der Hütte eine Beziehung stattfinde, dennoch lägen der Bähr'schen Auffassung, der die Stiftshütte ohne Weiteres ein Nachbild des Himmels nenne, irrige Anschauungen zu Grunde. Bähr verkenne den Gegensatz zwischen der Wohnung Gottes im Himmel und der Wohnung Gottes in Israel. Die Wohnung der weltschöpferischen, weltregierenden und weltrichtenden Majestät Gottes im Himmel sei doch noch was Anderes, als die Wohnung seiner herablassenden, sühnenden und heil. Gnade unter Israel, die Offenbarung Gottes vom Throne seiner himmlischen Herrlichkeit herab sei doch eine andere, als die Offenbarung Gottes von der Kapporeth; sie könne nicht ohne Weiteres identificirt werden". Hier wird aber der Auffassung Bähr's ein Unrecht zugefügt. Bähr identificirt natürlicher Weise den wahren Him-

mel nicht mit der Stiftshütte, die Beziehung zwischen dem Himmel und dem jüdischen Heiligthume, die Kurtz selber anerkennen muß, spricht schon nothwendig für die behauptete Analogie, eben darum nennt ja Bähr die Hütte nur ein Nachbild.

Kurtz meint, der Himmel könne nicht das Vorbild selber sein, nur das Urbild der Hütte sei im Himmel, d. i. die Idee, welche die Stiftshütte darstellt, sei von Ewigkeit her in Gott, im göttlichen Rathschlusse, es sei eine Idee, die sich auf der Erde verwirklichen soll, für deren Verwirklichung Gott selber Sorge trage, sie trete aber nicht unvorbereitet, nicht wie ein Deus ex machina, nicht sogleich in ihrer Vollendung ein, sondern verkörpere sich allmählich in der Geschichte und durch die Geschichte, bis sie am Ende der Tage zu vollkommen adäquater Erscheinung gelange. — Die himmlische und im Zelt befindliche Wohnung Gottes verhielten sich sohin, nicht wie Urbild und Nachbild, sondern bilden zwei verschiedene Sphären mit ein und demselben Centrum". Betrachtet man diese Aufstellung, so erscheint es wohl sonderbar, wie hiemit Kurtz ganz von der Sprache der Schrift abweicht, um vielleicht das Lob Bähr's nicht so hoch erheben zu müssen. Bähr hat nämlich das Zeugniß der Schrift für sich, wenn Moses, (Exod 25, 9, 40) den Befehl bekam, seinen Bau nach dem Grundriß (תַּבְנִית) zu machen, den er auf dem Berge zu sehen erhielt. Auch beim Bau des Tempels wird eines solchen von Gott beglaubigten I. Parl 28, 19 Risses erwähnt, und der heil. Paulus sowie die Synagoge findet das Vorbild im Jenseitigen, so daß natürlicher Weise Bähr nicht zugemuthet werden könne, er habe im Himmel ein hölzernes und zeugenes Bauwerk vorausgesetzt, wenn er ihn (den Himmel) das Urbild des Zeltes nennt, es versteht sich das doch wirklich von selbst und macht jede Einwendung überflüssig. Daß aber mit dem Bau eine Idee verwirklicht werden sollte, „die Gott auf Erden erst geschichtlich auszuführen und allmählig zu vollenden im Sinne hatte", dieß ist eine Behauptung, mit welcher Kurtz seine Typik retten will.

Die geringste oder gar keine Bedeutung hat aber folgende Ausstellung, die Kurtz vom Vorhofe hernimmt und für den triftigsten Gegenbeweis hält. Er schreibt nämlich: „Daß die Bähr'sche Fassung der Stiftshütte als eines puren Nachbildes des Himmels eine verfehlte sei, ergiebt sich aus Exod. 25, 9, 40 noch in folgender Beziehung. Zur Wohnung gehörte auch der Vorhof mit

seinem Geräthe, derselbe war ein integrirender, wenn auch untergeordneter, doch immer noch wesentlicher Bestandtheil derselben, er bildete mit ihr ein harmonirendes Ganze, wie Bähr selbst dies (S. 63.) auf das Bestimmteste anerkennt und behauptet. Ohne allen Zweifel ist daher die Stelle Exod. 25, 9, 40 so zu verstehen, daß dem Moses nicht nur die Vorbilder der Wohnung im engeren Sinne, sondern eben so sehr auch die Vorbilder der Wohnung im weiteren Sinne, nämlich auch des zubehörigen Vorhofes mit seinen Geräthen gezeigt worden seien, daß er auch den Vorhof und seine Geräthe nicht willkürlich, nach eigenem Gutdünken und Ermessen, sondern genau nach der Vorschrift und dem Willen Gottes machen sollte. Hatte nun der Vorhof und seine Geräthe auch sein himmlisches Vorbild, so könnte nun die Stiftshütte mit dem Vorhof als ein Ganzes auf Bähr'schen Standpunkte als ein Nachbild des Himmels betrachtet werden, womit die Bähr'sche Deutung über den Haufen fallen würden. Obgleich wir nun Bähr's Verdienste keineswegs zu vertheidigen haben und Kurtz mit Recht hervorhebt, daß auch der Vorhof im Himmel sein ideales Vorbild haben müsse, wenn ein solcher dem Hause zukomme, so müssen wir doch erwähnen, daß ja die Deutung Bähr's ebenfalls dem Vorhofe kein Unrecht thut, da er ihm trotz wiederholten Ausdrücken über seine Beziehung zum hl. Lande als dem Wohnplatze des Volkes durchaus himmlischen Charakter beimißt. Bähr sagt ja S. 63: „die Theilnahme des Vorhofs an dem Wesen und der Bestimmnng der Wohnung ist der natürliche Grund, daß zuweilen der Vorhof statt des Ganzen genannt wird, oder wenigstens der Wohnung ganz parallel erscheint, und dann liefert er aus der Schrift den Nachweis, wie der Aufenthalt in den Vorhöfen Gottes oft ein Wohnen im Hause Gottes heiße, wie statt des Volkes, das in den Vorhöfen stand, oft die Hauptstadt des Landes und das ganze gelobte Land als Bezeichnung für den Himmel erscheine. Darum rede die Schrift auch von dem himmlischen Jerusalem, daher heiße der Tempelberg, Berg des Glanzes (Gottes), sowie das Land, das Land des Glanzes Dan. 11, 16, 41, Land Gottes (Os. 9, 3. Jer.2, 7) „Land der Heiligkeit" Zach. 2, 16, u. a. m. Es bemerkt übrigens auch Bähr noch am Schlusse, diese Namen bezeichneten das Land als Offenbarungsland sowie als Himmelland." Was fehlt da noch?

Auch will Kurtz für die Behauptung, daß der Himmel ein Vorbild zur Hütte sei, nicht gelten lassen, daß sich Bähr hiezu auf das Gebet Salomon's beruft. Salomon habe zwar gebetet: „Wenn dein Volk zu dir betet an diesem Orte, so erhöre es an dem Orte deiner Wohnung im Himmel." Allein es sei gefehlet, wollte man daraus den Schluß ziehen, als ob Salomon zwischen eigentlicher und uneigentlicher Wohnung unterscheide, denn er sagte ja: Der Himmel und aller Himmel Himmel fassen dich nicht, und darum habe der Israelit das Wohnen Gottes im Himmel auch uneigentlich verstanden, gleichwie das im Tempel. Man müsse daher den Gegensatz zwischen der Wohnung Gottes unter Israel und seinem Wohnungsorte im Himmel anders erklären, und bringt hiezu das neueste Theologumenon der modernen protestant. Exegese in Vergleich, nämlich den Unterschied zwischen Elohim und Jehova. Die himmlische Wohnung sei danach die elohistische, die Wohnung in der Hütte die jehovistische im Himmel, sagt Kurtz wörtlich, S. 23 der Himmel ist die Wohnung Elohims, des Weltschöpfers und Welterhalters, die Stiftshütte dagegen ist die Wohnung Jehova's, des Begründers und Ausrichters der Theokratie, des Königs, Richters und Erziehers von Israel. Halte man diesen gegensätzlichen Standpunkt fest, dann stände, glaubt Kurtz, die Gegenübersetzung beider Wohnungen im Gebete Salomon's im rechten Lichte da. Israel und der bekehrte Fremdling wandte sich im Gebete an Jehova, der in diesem Hause wohnt, und zu dem Israel ein rechtes Herz fasset, weil er sich ihm stets gnädig erwiesen und zum Denkmal, Siegel und Sinnbild der Gnade dieß Haus hat hinstellen lassen. Aber der Gott, von dem des Gebetes Erhörung und Realisation zu erwarten steht, ist Elohim, der im Himmel wohnt, der Weltschöpfer, Welterhalter, und Weltregent, der Allmächtige, der die Fülle aller Güter in sich trägt, dem es zukommt, das Erbetene aus seiner Allmachtsfülle zu spenden. — Hier zeigt sich wohl die Achillesferse aller Kurtz'schen Antikritik wider Bähr. Kurtz selber schreibt „der Israelit habe geglaubt, Gott wohne im eigentlichen Sinn auch in der Hütte, weil Jehova seinen feierlichen, sichtbaren Einzug in dieselbe hielt III. Kön. 8, 10, 110, und nun wird hier behauptet, der Israelit habe dennoch nicht von Jehovah in der Hütte, sondern vom Elohim die wirkliche Erhörung erwartet. Ist Jehovah bei den Juden und dem mosaischen Monotheismus

ein anderer gewesen, als Elohim? Da Salomon sagt, daß den Jehovah dieß Haus nicht fasse, so muß er sich ihn auch jenseits als gleich großen Gott angesehen haben, wenn er sagt, daß ihn auch die Himmel nicht fassen; denn es erscheint derselbe Jehovah dabei nur als wunderbar an verschiedenen Orten seiner Wohnung. Der Unterschied zwischen Elohim und Jehovah, die Unterscheidung zwischen jehovistischen und elohistischen sowie zwischen elohistisch-jehovistischen Stellen in der Genesis, wie Delitzsch (in seiner Genesis) ebenfalls mit Kurtz aufstellt, beruht rücksichtlich des Schrifttextes, der mit beiden Namen sehr oft abwechselt ,auf unsicherer Grundlage; rücksichlich der dogmatischen Anschauung aber widerspricht er ohnehin dem religiösen Bewußtsein des Mosaismus, da sich derjenige, welcher dem Moses sich als Jehovah bezeichnete, als ein und derselbe Gott mit dem Gott der Väter, sohin als der Gott vom Himmel und Erde, als Elohim dem Volke Israel erschien, und bekannt war. Schon die Hütte selbst widerspricht diesem exegetischen Luftgebilde. Kurtz sieht mit Delitzsch den Unterschied dieser Gottesnamen darin, daß Elohim auf die Allmacht und die Weltregierung Gottes, Jehovah aber auf das gnädige Bundesverhältniß desselben Gottes zu Israel verweise. Wollen wir das einmal zugeben, so zeigt gerade das Allerheiligste Gott nicht blos im Begriffe von Jehova, sondern ausdrücklich und förmlich im Begriffe von Elohim, da er daselbst „über den Cherubim" thront, über den Elohim, als seinen Abbildern. Kurtz schreibt freilich zur Unterstützung seiner Idee: „Derselbe Gott, der als Jehovah auf der Kapporeth thront, wohne als Elohim im Himmel, und wie der Himmel Elohims Thron, und die Erde sein Fußschemel sei, so ist auch im irdischen Heiligthum die Kapporeth in der Wohnung Jehovah's Thron, und der Vorhof als Abbild des hl. Landes, der Wohnung Israels seiner Füße Schemel." Allein obgleich die Kapporeth wohl als ein Symbol des göttlichen Thrones und als dessen vornehmstes nicht zu verkennen ist, so wäre es doch unstatthaft, wollte man leugnen, daß die Cherubim an und auf dem Throne gerade denselben Jehova thatsächlich als Elohim, als den Gott der Götter und der Gewaltigen, als den Regenten aller Regenten bezeichneten, Hierauf verweiset ja die Bezeichnung der Könige mit dem Namen Cherub, hierauf verweisen die Ausdrücke, daß Gott auf den Cherubim fährt und auf dem Cherubimwagen durch die Lüfte

in finsteren Wolken einherschreitet. Hiebei erscheint doch wahrlich Jehovah ächt elohistisch; stellt ihn die Kapporeth als gnädig für Israel dar, so zeigen ihn die Cherubim zugleich als mächtigen und gewaltigen Herrn aller Geschöpfe im Himmel und auf Erden nach allen Enden des Himmels und der Welt hin. Die Gegenübersetzung der Wohnungen Gottes im Himmel und in Israel beruht sohin auf nichts Anderem, als auf der durchaus irreleitenden, modernen, aber angeblich biblischen Idee, daß sich Israel im Himmel Gott als Elohim, in der Hütte als Jehovah gedacht habe. Der Gott Sabaoth, der Gott der englischen Heerschaaren, (יהוה צבות) war derselbe Jehovah wie auch der Gott Sabaoth als Gott der heiligen Kriegsschaaren Israels, des Gottes-Kämpfers. — Schließlich noch ein Wort über die Dreitheilung der Hütte. Indem wir nämlich an dem alten Heiligthum ein Symbol der göttlichen Gegenwart besitzen, so suchten wir oben den Nachweis, daß sich diese Gegenwart eines und desselben Gottes in drei Räumen in analoger Weise mit dem Geheimniß der hl. Dreifaltigkeit kundgebe. Nur die große Differenz und Unsicherheit, welche sich bei den Auslegern der Hütte zeigt, sowie die Meinung, daß, wenn sich Christus den Tempel Gottes nennt, dieß andeute, daß das ganze Heiligthum nur von ihm als dem *λογος προφορικος* erfüllt gewesen, nur diese Umstände verhinderten wohl den naheliegenden Vergleich des Heiligthums zu dieser Grundlehre des Christenthums. Dennoch sieht jeder ein, daß Gott Jehovah, der sich in Israel und den Vätern offenbarte, derselbe Eine Gott sei, der sich uns als der Dreifaltige in den Personen kundgab. Diese Drei, die Zeugniß geben im Himmel und auf Erden, gaben auch einst Zeugniß von sich in der Hütte, welche das Heil Gottes im Himmel und auf Erden durch die hl. Geräthe darstellte. Obgleich nun die hl. Schrift einen Widerspruch gegen die Dreitheiligkeit der Hütte durch genaue Bestimmungen über die Theile des Hauses und den Vorhof unmöglich macht, so ist dennoch zu bemerken, daß die Zweitheiligkeit leicht hervorgehoben werden könnte, wenn man die Scheidung zwischen Allerheiligstes und Heiligstes verwischen möchte oder könnte. Es ist daher nicht ganz gleichgültig, wenn die Ausleger, z. B. Kurtz l. c. S. 25. auf die Dreitheiligkeit der alten Hütte um so mehr achten, je sorgfältiger andere z. B. Bähr wieder die bauliche Einheit zwischen dem Vorder- und Hinterzelt betonen. Man darf

deßhalb ja nicht die hochheiligen Geräthe übersehen, welche der Vorhof einschloß und Gottes unsichtbares und zukünftiges Heil in die Sichtbarkeit des Diesseits versetzen, sondern man hat vielleicht Grund, auch auf eine verwandte Theilung des Volkes Israel zu achten. Die eine Nation unterschied sich nämlich auch dreifach, in Volk, Priester und hoher Priester, während hinwieder Volk und Priesterstand zwei Theile ausmachten und im Tempel auch so dargestellt waren, und daß endlich Volk und Priesterthum um den Hohenpriester, den Nachfolger Aarons, also um das Haupt und den Mittelpunkt sich so einigte, wie das ganze Heiligthum um die Lade, deren hebr. Name aron mit dem Worte Aaron ohnehin so nahe verwandt ist. So stellte das ganze Volk einst um die Hütte im Vorhofe versammelt gleichsam eine lebendige Hütte schon dar, in der Gott geistiger Weise im Großen seine Wohnung nimmt, wie er sie in den äußeren Baustücken des Zeltes körperlich und symbolisch zum Ausdrucke brachte und wie sie nach Johannes (ap. 22) am Ende der Tage zum Abschluß der Geschichte des Reiches Gottes in vollendeter Heiligkeit erscheinen soll. Weil sich jedoch die Heiligkeit nicht an das Amt und den Dienst, sondern an das sittlich religiöse Verhältniß anschließt, in welchem die Menschen zu Gott stehen, der auf das Innere und nicht auf das Aeußere sieht, so finden wir, daß in den Seligkeiten die Ordnung unter den Himmelsbürgern sich zunächst an die Sabbathruhe der Seele in Gott anschließt, und daß sich in dem den Tugenden verheissenen Lohne zugleich ein allgemeiner und besonderer und in dem Besonderen wieder ein doppelt unterschiedenes Lohn-Verhältniß ganz ähnlich herausstellt, wie sich am Zelte mit dem Vorhofe leicht ersehen läßt. Der Ausdruck „ihnen ist das Himmelreich", umschließt auch das Ganze, und die sechs andren Verheissungen bilden das Besondere in zwei Theilen, für die niederen und höheren Tugendstufen und Volksklassen.